ثقافات
مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الثقافية
تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين
THAQAFAT

العدد 22 / 2009م

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الثقافية
تصــدرها كليــة الآداب بجـامعـة البحــرين

ثقافات
مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الثقافية
تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين
THAQAFAT

ثمن العدد

البحرين	1.5 ديناراً بحرينياً
دول مجلس التعاون	6 دولارات أمريكية
جمهورية مصر العربية	دولار أمريكي
الدول العربية الأخرى	دولاران أمريكيان
الدول الأخرى	8 دولارات أمريكية

قسيمة الاشتراك

تصدر المجلة مرتين في السنة، ويدفع الاشتراك بالدينار البحريني أو ما يعادله ويرسل إلى

مجلة ثقافات – كلية الآداب – جامعة البحرين – ص.ب: ٣٢٠٣٨

الرجاء اعتماد اشتراكي في المجلة ولمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتان

للأفراد

البحرين	سنة واحدة 4 د. ب	سنتان 8 د. ب
دول مجلس التعاون	سنة واحدة 5 د. ب	سنتان 10 د. ب
الدول العربية	سنة واحدة 6 د. ب	سنتان 12 د. ب
الدول الأخرى	سنة واحدة 8 د. ب	سنتان 16 د. ب

للمؤسسات

البحرين	سنة واحدة 5 د. ب	سنتان 10 د. ب
دول مجلس التعاون	سنة واحدة 6 د. ب	سنتان 12 د. ب
الدول العربية	سنة واحدة 6 د. ب	سنتان 12 د. ب
الدول الأخرى	سنة واحدة 8 د. ب	سنتان 16 د. ب

اسم المشترك وعنوانه

الاسم: .... المهنة: ....

العنوان: ....

....

تدفع الاشتراكات بشيك لأمر مجلة ثقافات – كلية الآداب – جامعة البحرين على أحد المصارف البحرينية أو بتحويل مصرفي إلى حساب رقم (٨٨٥٠٠٨٠٢) لدى بنك البحرين الوطني.

الموزع في البحرين والوطن العربي:

مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع
ص.ب: 2323 / المنامة / مملكة البحرين
هاتف: 17275111 / فاكس: 17723763

العدد 22



لوحة الغلاف للفنان البحريني
محمد المهدي

- ترسل المواد المترجمة مصحوبة بنصها الأصلي المترجمة عنه.
- ترسل جميع المساهمات مع السيرة الذاتية للكاتب باسم رئيس التحرير بطريقتين فقط، على قرص (Disk) أوعلى البريد الإلكتروني للمجلة : thaqafat@arts.uob.bh
- تحتفظ المجلة لنفسها بالحق في نشر أو عدم نشر المواد الواردة إليها من دون ذكر الأسباب.
- لا تقبل المساهمات المكتوبة بخط اليد.
- صندوق بريد المجلة رقم: 32038 ، الصخير - مملكة **البحرين.**

العنـــوان :

ثقافات - كلية الآداب - جامعة البحرين
ص.ب: 32038 - الصخير - مملكة البحرين
البريد الإلكتروني: thaqafat@arts.uob.bh
هاتف: 17438446 - فاكس: 17449770
موقع المجلة : http//www.thaqafat.uob.bh
موقع الجامعة : www.uob.edu.bh



قواعد النشر

ترحب مجلة ثقافات بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة بمجال الدراسات الثقافية، والأنثروبولوجيا الثقافية، وسوسيولوجيا الحياة اليومية، والاقتصاد السياسي، ودراسات الإعلام والاتصال، والدراسات السينمائية، والدرس الفلسفي والتاريخي الجديد، والنظريات النقدية بمختلف توجهاتها، والدراسات حول المجتمعات الإسلامية، ودراسات الجنوسة والنسوية، والتعددية الثقافية وسياسات الهوية، ودراسات ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة، ودراسات الآخر والأقليات وثقافة الهامشيين وغيرها، وذلك وفقاً للقواعد الآتية:

أولاً: قواعد عامة

١. تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة، وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أو اللغة الإنجليزية التي لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

٢. تنشر المجلة الترجمات، والقراءات ومراجعات الكتب، والتقارير، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها من المجلات، والدوريات، ودوائر النشر العلمي.

٣. يلتزم الباحث بإرسال ملخصين بالعربية والإنجليزية للبحوث والدراسات شريطة ألا يزيد عدد كلمات كل منهما على ٢٠٠ كلمة.

٤. ترسل البحوث مطبوعة على IBM Text Only مصححة بصورتها النهائية على Disk خاص يتضمن البحث، والخلاصة باللغتين العربية والإنجليزية. ويمكن إرسالها بصورة Attache File إلى البريد الإلكتروني للمجلة.

٥. توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير ثقافات - جامعة البحرين

ثانياً: الأبحاث

١. يقدم الأصل مطبوعاً على الحاسوب شريطة ألا تزيد عدد صفحات البحث على ٤٠ صفحة مطبوعة ومضبوطة ومراجعة مراجعة دقيقة، على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً

بما في ذلك الجداول، والأشكال.

٢. تطبع الجداول، والصور، واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٣. يذكر الباحث اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويجب إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر، أو ندوة وأنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر، كما يشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية، قامت بتمويل البحث، أو المساعدة على إعداده.

٤. يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه بالإضافة إلى (٥) مستلات من المادة، كما يمنح أصحاب المناقشات، والمراجعات والتقارير، وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

ثالثاً: المصادر والحواشي

١. يشار إلى جميع المصادر بأرقام الحواشي التي تنشر في أواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، أو المقال، واسم الناشر، أو المجلة، ومكان النشر إذا كان كتاباً، وتاريخ النشر، والمجلد، والعدد، وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

٢. يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الحواشي، وفي حال وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر

يتم إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال أسبوعين من تاريخ التسلم، مع إخطارهم بقبولها للنشر، أو عدم القبول بعد عرضها (في حال البحوث) على محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري. أو بعد عرضها على هيئة التحرير (في حال المساهمات الأخرى). وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحث قبل إجازته.

المحتـويات

أبحـــــاث

دراسات ثقافية

البلاغة ومقاومة الخطاب

جماعات المهجر

دراسات بحرينية

مقـاربـات

أبحـــــاث

- عولمة الثقافي وثنائية الثقافة/الحضارة

- من الوعي إلى الفعل.. مقاربات معاصرة
  في مقاومة الخطاب السلطوي

- الهجرة اليمنية الحضرمية إلى أندونيسيا
  بين الهوية والاندماج

- الانتماء العرقي بين جماعات المهجر

- **Pearling and Pearl Merchants in Bahrain**
  historical continuities and transformations in the Gulf

عولمة الثقافي

وثنائية الثقافة / الحضارة

دراسة ثقافية

د. علاء عبد الهادي

باحث وناقد من مصر

الملخـــص

شهد القرنان الماضيان من الألفية المنصرمة تطورات هائلة قامت بتغيير العالَم على نحو شديد التسارع، خصوصاً في العقود الثلاثة الأخيرة، وذلك بعد دخول كل من الرأسمالية التاريخية، والاشتراكية، في بداية السبعينات، في أزمة طاحنة، وظهور ما يسمى بسياسات العولمة، التي أضحى لها أثر بالغ في تشكيل الوعي الإنساني المعاصر بمفهومي الزمن والمكان، وبطرائق تنظيمهما، وبمحمولاتهما الرمزية ذات التأثير في البيئات الثقافية. وتكمن المشكلة الملحة التي تطرحها سياسات العولمة على كثير من شعوب العالم في أن المركز يقدم ثقافته بوصفها حضارة.

تنتمي هذه الدراسة إلى حقل "الدراسات الثقافية"، وتعالج مفهوم الثقافة في بيئتنا المعرفية المعاصرة، بوصفه مفهومًا متغيّرًا، لا يعرف الثبات، وذلك من خلال اشتباكه مع مفهوم آخر هو مفهوم الحضارة. "وبما ان الدراسات الثقافية تُعدّ في الأساس ذات توجه نظري، فتأخذ من الخطابات الماركسية، والسيميائية، والنسوية، وغيرها، فإنه لا ينظر إليها بوصفها مجالاً معرفيًّا مستقلاً بذاته، ولكن ينظر إليها بوصفها مجالاً متسعًا تتداخل فيه الاختصاصات، وتهتم بدراسة أوجه المجتمع الثقافية المختلفة. وتعد القيم الثقافية مهمة بخاصة لأنها تشكل المبادئ الأساسية التي ينتظم حولها النشاط الاقتصادي، ودون نشاط اقتصادي يغدو التقدم محالاً.

كما تتناول هذه الورقة في مجموعة من المحاور، أبرز استراتيجيات العولمة، وأبعادها التي أثرت في الواقع الدولي المعيش، وذلك من خلال الآتي؛

١- الإنسان، وتهديد فضائه الفيزيائي.

٢- هيمنة أنماط الإنتاج الرأسمالي.

٣- الصورة واللغة.

٤- التدفق الثقافي.

٥- الثورة المعلوماتية، والنموذج الثقافي الأميركي.

٦- الهويات الفردية، والهوية الكلية.

٧- سيادة الدولة القومية، وتحولات القانون الدولي.

وهي سبعة محاور أثبت تناولها زيادة اتساع الهوة بين الدول المتقدمة، والدول المتخلفة.

Abstract

The world has witnessed tremendous changes over the last two centuries. Such changes have manifested themselves particularly in the last decades of the previous millennium in what came to be known as the crisis of capitalism and socialism. The emergence and development of Globalization can be thus considered a response to such a crisis. The impact of Globalization can be felt on many levels. First, it has had a tremendous influence on human consciousness and the ensuing reformulation of the concepts and principles organizing time and space. Second, it has resulted in a revision of the symbolic systems that determine cultural formations. However, one of the problematic issues related to the practice of globalization worldwide is that it tends to present its culture as the central civilization of our modern times.

Thus, this paper which belongs to the general discipline of "cultural studies", attempts to study the concept of "culture" today. It approaches it from within a perspective that views culture as a non-fixed and changeable concept. The paper seeks to present the multi-faceted aspects of the process of globalization as a cultural phenomenon, highlighting its strategies and impacts on people's lives. These aspects include:

1- the threat to man's physical and ecological space.
2- the predominance of the Capitalist mode of production
3- the role and impact of the image and language
4- the great advances made in information and technology
5- the domination of American culture
6- individual versus group identities
7- the domination of nation-states and the changes in International law.

These aspects have recently marked some of the main strategies and practices used by Globalization; however, they can offer and explanation of the great gap we witness today between the developed north and the developing south of our globe.

عولمة الثقافي

وثنائية الثقافة / الحضارة

د. علاء عبد الهادي

مقدمة

هذا البحث جزء من إطار نظري يضع أساسًا لمشروع بلاغي عربي يستهدف مقاومة الخطابات السلطوية بواسطة إضعاف الأثر الذي تُحدثه في المخاطَب، وتوليد استجابات بلاغية مضادة له. يقدم البحث مراجعة للمقاربات المعرفية، التي ظهرت تقريبا في العقدين الأخيرين، والتي استهدفت -بطرائق مختلفة- مقاومة سلطة الخطاب والخطابات السلطوية. هدف البحث التعريف بهذه المقاربات، وتحديد الفروق فيما بينها. يتضمن التعريف عرض الأسس النظرية التي تنطلق منها، ومبادئ الممارسة التي تقترحها، وأهم الكتابات التي تمثلها، مع التركيز على طرائق تحديدها للخطاب السلطوي، والإجراءات التي تقترحها لمقاومته. تختلف هذه المقاربات في الحقول المعرفية التي تنطلق منها، وفي تحديدها لطبيعة الخطاب السلطوي وآلية عمله، وفي الإجراءات المستخدمة في معالجته، كما تتباين من حيث طبيعة الظواهر التي تُخضعها للدراسة، والطرائق التي تقترحها لمقاومة الخطاب السلطوي. ويقوم البحث بالمقارنة بين هذه المقاربات استنادا إلى هذه الفروق.

أولاً: حول الثقافة والحضارة

تتحدد اللعبة الدولية الآن، أكثر من أي وقت مضى، من خلال اختيار المبادئ التي يجري على أساسها تنظيم المجتمعات، "فقد اكتشفت شعوب البلدان الصناعية الغربية، التي يعضدها تراثها الإنساني والديمقراطي، أنه لا يمكنها أن تحجم -كغيرها- عن التفكير في الأخلاق، وفي الكائن البشري. وليس التصدي لتدفقات الهجرة هو وحده الذي يثنيها عن ذلك، بل انتشار نماذج استهلاكية، وإنتاجية، وإدارية، أيضًا، تتعارض مع نماذج تنظيم العمل التقليدية، والعلاقات الاجتماعية، والقومية، فلم تعد "الذات" و"الآخر" مجرد مسألة فلسفية، أو مشكلة علاقات خارجية تعالجها سلطات الدولة، بل أصبحت السياسة الخارجية أمرًا يتصل بالحياة اليومية وتعني كل فرد"(١). ومن المهم أن نشير هنا إلى قانون مهم يمكننا استنتاجه في هذا السياق هو "أن قوة تأثير الصفوة الرأسمالية المحلية، وصور نتاجها الثقافية على المخزون الرمزي لمجتمعاتها، يتناسب تناسباً طردياً، مع اندماجها مع سياسات العولمة". فقد قامت "ثقافة الاستهلاك، المطعمة بالقيم الفردية، باختراق حثيث للثقافات التقليدية، مدمجة إياها في البنية الاستهلاكية للثقافة الحديثة، عبر خلق صور ذهنية لها امتداد عالمي، له علاقات مباشرة بالسوق الرأسمالية، على نحو يجعل (هذه السوق) مؤهلة لأن تلعب دوراً أساسياً في صوغ أشكال التفاعل بين البشر"(٢).

لم تبدأ العولمة الحديثة الدخول في مرحلة ملموسة نسبيًّا إلا مع ظهور الأفكار الواضحة المتعلقة بالصلة بين القومية والدولية، ويشير تاريخ مصطلح "العولمة" إلى أن الكلمة لم تستخدم في الأعمال الأكاديمية، أو الصحافة الشعبية، إلا منذ ما يقرب من ثلاثة عقود، حيث أضحت "العولمة" محورًا لمعظم المناقشات السياسية، والمناظرات الاقتصادية، فإذا ما اتفقنا على أن التفاعلات الثقافية التقليدية، كانت ترتبط بأماكن محددة، وكانت لها جغرافياتها النوعية، يصبح

الربط حينئذٍ بين الثقافة والعولمة عسيرًا، لكن التطورات التي شهدها القرن الماضي من الألفية المنصرمة في تكنولوجيا الاتصالات التي غيرت العالَم، معلنةً عن بداية ثورة معلوماتية جديدة، بعد الثورة الصناعية، في العقود الثلاثة الأخيرة بخاصة، تجعل هذا الربط مبررًا، خصوصًا بعد دخول الرأسمالية التاريخية، والاشتراكية، في بداية السبعينات في أزمة طاحنة، وظهور ما يسمى بسياسات العولمة، التي أضحى لها أثر بالغ في تشكيل الوعي الإنساني المعاصر بمفهومي الزمان والمكان، وبطرائق تنظيمهما، وبمحمولاتهما الرمزية ذات التأثير في البيئات الثقافية؛ لاتتعلق العولمة بالاعتماد الاقتصادي المتبادل فحسب، ولكنها تتعلق أيضًا بتحول الزمان والمكان في حياتنا. فالأحداث التي تجري بعيدًا عنا – اقتصادية كانت أم غير اقتصادية – تؤثر عليناعلى نحو مباشر وبشكل فوري أكثر مما كان يحدث من قبل(٣). فقد ادى هذا الحضور القوي لتكنولوجيا الاتصال الجديدة، إلى إحداث تغيرات مهمة في ديناميات العلاقة بين الإنسان والمكان، وما يرتبط بذلك من إعادة تنظيم بنيوي للزمن نفسه، وأثر ذلك على خلق أسواق مستقبلية جديدة، تقود رأس المال من مفهومه القديم إلى بعده الثقافي المعاصر ايضًا، وهو بعد أضحى شديد التأثير على النسيج الاجتماعي في الدول القومية.

وينهض هذا الاقتصاد الكوكبي على الادعاء بأن السوق "يعمل عبر العالم بوصفه وحدة وظيفية في (ما يسمى) الزمن الواقعي، (وقد) أصبح هذا ممكنًا من خلال التحول الثقافي الذي غير من الأساليب التي يرتبط بها كل من بعدي الزمان والمكان"(٤). على الجانب الآخر، هناك فريق يرى العولمة محض خرافة، أو أنها على أقصى تقدير استمرار لتطورات راسخة وطويلة.

وتعني العولمة في أعم معانيها "دمج العالم، وتكثيف الوعي به بوصفه كلاً"(٥). وهذا ما ينشأ عنه على الجانب المقابل، "ازدياد الوعي بالذوات الفردية، والقومية، والعرقية، خوفًا من استلابها"(٦). وذلك في ضوء "جدلية تفكيكية بين الاتجاهات نحو التجانس، والاتجاهات نحو التغاير(٧). ويُعدّ تعبير "النظام العالمي الجديد"، وصفًا دقيقًا للعالم الذي نعيشه الآن، وهو عالم "يسمح لأصحاب البنوك، وخبراء التنمية، أن يرسموا خارطة تدفق موارد العالم، وذلك وفق رؤية شاملة لاقتصاد عالمي يعمل، بالأسلوب نفسه، في كل مكان، ويقوم بمجانسة أساليب الحياة، والثقافة، والقيم، وهذا ما جعل الاتجار بالثقافة ممكنًا ومتاحًا، فالأفلام السينمائية الكبيرة على سبيل المثال، تُصَمّم كي تحقق نجاحًا في بومباي، وفي بروكلين، على حدّ سواء"!(٨).

وهذا ما جعل الثقافة مركزَ اهتمام اقتصادي وسياسي، جاوز الحدود الجغرافية المحلية، فشهد العالم نتيجة هذا التطور تبدلاً هائلاً في بنياته، وفي التجليات الرمزية الجديدة لهذه البنيات، وهناك من يذهب إلى أن العولمة ليست واقعًا فحسب، بل إنها واقع متقدم دون منازع. لأنها لا تتعلق بالاعتماد الاقتصادي المتبادل، ولكنها تتعلق أيضًا بتحولات الزمان والمكان في حياتنا. "فالأحداث التي تجري بعيدًا عنا – اقتصادية كانت أو غير اقتصادية – تؤثر علينا على نحو مباشر و فوري، أكثر مما كان يحدث من قبل"(٩). لأن العالم الذي يعرف الاتصال اللحظي، ممثلاً في أدوات الاتصال المرئي بخاصة، هذا العالم الذي ينخرط فيه أولئك الذين يعيشون في أفقر بلدان العالم، يعمل على قلقلة المؤسسات المحلية، وأساليب الحياة اليومية، بما يبثه من تأثير، ويبدو تأثير التليفزيون هنا ملحوظًا في هذا المجال. فمعظم المعلقين –على سبيل المثال– يتفقون على "أن أحداث العالم ١٩٨٩ في أوروبا الشرقية لم تكن لتحدث على النحو الذي حدثت به لولا التليفزيون"(١٠).

إن العولمة بوصفها موضوعا، تعد مدخلا مفاهيميا لمشكلة النظام العالمي بالمعنى الأكثر عمومية. فتعدّ

العولمة عملية يتم من خلالها؛ "بلورة العالم الكلي بوصفه مكانًا واحدًا، وذلك للإسراع من نشوء الظرف الإنساني العالمي، والوعي بالكرة الأرضية بوصفها كلاً واحدًا. إن هذه الصيغة الخاصة للتجانس تتجسد في ذلك الامتصاص الهائل للأشياء، لكن التجانس لن يكون أبدًا كاملاً، بل إنه لا يطلب غير الاعتراف بتلك الاختلافات وامتصاصها فحسب، يحدث ذلك في داخل إطار أكثر اتساعًا لما يُعدّ في جوهره تصورًا أمريكيًا للعالم"(١١). كما يشير مصطلح العولمة إلى "أيديولوجية السوق التي يفرضها صندوق النقد الدولي (IMF)، والبنك الدولي، والدول الصناعية السبع الكبرى متوجة بالجات (GATT). وهذا ما يعني سوقًا عالميًا، كسبت فيه الولايات المتحدة الحرب الباردة فأصبحت القائد الأخلاقي الذي لا يحدّد معيار التجارة الحرّة فحسب، ولكنه يحدد حقوق الإنسان أيضًا، وبهذا المعنى نجد أن الذي ساد العالم وأصبح عولميًا هو رأسمالية النمط الأمريكي، ومفهومه الضمني لرؤيته العالمية"(١٢). وبعبارة أخرى، فإن العولمة بوصفها موضوعا، تعدّ مدخلا مفهوميًا لمشكلة النظام العالمي، وأهداف المسيطرين على هذا النظام. حيث ظهر – في السنوات الأخيرة– عدد هائل من الدراسات عن العولمة، تناولت جانبًا مهمًا فيها، وهو الجانب الخاص بتزايد هيمنة ثقافات مركزية معينة "الجانب الهرمي للإمبريالية، الذي اتسم بانتشار القيم والسلع الاستهلاكية، وأنماط الحياة الأمريكية، وهي سمة يُشارُ إليها في عدد من المناقشات باسم الإمبريالية الثقافية، التي انطلقت ضدها صيحات كثيرة تحذر من طمس الفوارق الثقافية، ليس في الهامش الاقتصادي الرسمي فحسب، بل في أوربا الغربية التي سادتها في أواخر الخمسينات، وفي الستينات حالة من الذعر – بين صفوف النخبة المثقفة على أقل تقدير– من "الخطر الأمريكي" وهيمنة ثقافة الكوكاكولا"(١٣). أما المسألة المطروحة هنا فتتمثل في أن المركز يستعمر عقول الأطراف على نحو تراكمي – وذلك من خلال أُطر العملية الثقافية التي يمر عبرها التدفق عابر القوميات بسهولة، ومن بينها إطار السوق الذي يبدو، بطبيعة الحال، بارزًا(١٤).

ويجدر بنا الإشارة إلى وجهة نظر شائعة حول العولمة لرونالد روبرتسون، وإن كنا لا نتفق معها، كما سيتضح لاحقًا، تتمثل في وجود مراحل خمس قادت العالم إلى الظرف الحالي هي(١٥):

المرحلة الأولى: وهي المرحلة الجنينية، وقد استمرت في أوروبا منذ بواكير القرن السادس عشر، حتى منتصف القرن الثامن عشر. وشهدت هذه المرحلة نمو المجتمعات القومية، كما اتسع فيها مجال الكنيسة الكاثوليكية، وتعمقت من خلالها الأفكار الخاصة بالفرد، وبالإنسانية، فسادت نظرية مركزية للعالم، وبدأ قيام الجغرافيا الحديثة، كما ساد التقويم الجريجورى، الذي لم يزل تقويمًا شائعًا في معظم دول العالم حتى الآن.

المرحلة الثانية، وهي مرحلة النشوء، وقد دامت في أوروبا –على نحو أساس– من منتصف القرن الثامن عشر حتى سبعينات القرن التاسع عشر. وفيها قام تحول حاد في فكرة الدولة الوحدوية المتجانسة، وأخذت تتبلور المفاهيم الخاصة بالعلاقة الدولية الرسمية، مثلما نشأ مفهوم أكثر تحديدا للإنسانية، فضلاً عن زيادة الاتفاقات الدولية إلى حد كبير، وظهور المؤسسات الخاصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول، وهي المرحلة التي بدأت فيها مشكلة قبول المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الانطلاق، واستمرت من سبعينات القرن التاسع عشر حتى منتصف العشرينات من القرن العشرين. ويشير الانطلاق هنا إلى الفترة التي أظهرت فيها اتجاهات العولمة نموًا متزايداً، أفسح الطريق إلى شكلٍ لا سبيل إلى الوقوف في وجهه، يرتكز على أربع نقاط مرجعية هي(١٦):

١- المجتمعات القومية:

-٢ الأفراد،
-٣ النظام العالمي للمجتمعات،
-٤ النوع الإنساني.

وقد ظهرت في هذه المرحلة مفاهيم كونية مثل "التطور الصحيح" للمجتمع القومي، بالإضافة إلى مفاهيم أخرى ارتبطت بالهويتين؛ القومية والفردية، كما شهدت هذه المرحلة إدماجًا متسارعًا في عدد من المجتمعات غير الأوروبية فيما يسمى "المجتمع الدولي"، بالإضافة إلى ظهور اهتمام دولي خاص بالأفكار الخاصة بالإنسانية، ومحاولة تطبيقها، فضلاً عن تزايد شكول الاتصال على المستوى الكوكبي، وتعاظم سرعتها. وقد وقعت في هذه المرحلة أول حرب عالمية، شهد العالم بعدها ظهور عصبة الأمم.

المرحلة الرابعة: وهي مرحلة الصراع من أجل الهيمنة، واستمرت من منتصف عشرينات هذا القرن حتى أواخر الستينات. وبدأ فيها تنامي الخلافات، والحروب الفكرية، إلى حدٍّ غير مسبوق.

المرحلة الخامسة: وهي مرحلة عدم اليقين؛ وبدأت في أواخر الستينات، وتشير هذه المرحلة إلى الأزمات التي شهدها العالم في التسعينات، كما شهدت هذه المرحلة نهاية الحرب الباردة، وشيوع الأسلحة الذرية، وازدياد عدد المؤسسات الكونية، والحركات العالمية.

تضع فكرة هذا التقسيم المرحلي تاريخ أوروبا بوصفه تاريخ العالم، فمن الواضح أن هذا التقسيم ذو نزعة أوروبية مركزية، وأن بداياته غير مبررة تاريخيًّا، فضلاً عن أن تمفصلاته الزمنية، يقبل أي تناول لهذه الحقب الممتدة على مدى المراحل الخمس الآنفة، عشرات التقسيمات المختلفة التي يمكنها أن تتسم بتماسك منطقي، وبنية تحليلية أقوى، وهذا ما لا فائدة في ضرب المثل له، للتدليل على صحته في هذا السياق. أما ما يشير إليه هذا الرأي فهو أنه يجعل من مفهوم العولمة بعامة، مفهومًا دالاً على أية حقبة تمتد فيها "مجموعة متميزة من الروابط والممارسات الاجتماعية من مجال إقليمي إلى قاري، وذلك من خلال "بنى مؤسسية عالمية، تنظم المجال العالمي القائم، ومختلف الأنماط الثقافية العالمية"[١٧]، وهذا ما يمنح المفهوم أبعادًا تاريخية ممتدة، دون تحديد دقيق لحيزه التاريخي.

وللعولمة تأثيران أساسيان، على الثقافات المحلية والقومية، الأول تأثير قوي يقوم "بمجانسة السياقات المحلية، بحيث يصبح للذوات -في مختلف الأوضاع في النسق- ميل إلى إضفاء المعنى نفسه على الأشياء، والصور، وأنماط التجسيد المعولمة، والثاني تأثير ضعيف، يترتب عليه أن المحلي يستوعب العالمي في نطاقه الخاص بالمعنى الذي يتم تطبيقه"[١٨]. فليست العولمة مجرد أمر من أمور اعتصار المجتمعات، والمناطق، والحضارات، بمختلف الطرائق الإشكالية فحسب، وإنما هي كثافة حدوث ذلك داخل المجتمعات المبنية قوميًا أيضا. وفي يومنا هذا، "لا يبدأ الشعور بالأجنبية (foreignness) عند حافة الماء، وإنما عند حافة الجلد"[١٩]. وهذا ما يؤكد أن الأفراد يشكلون جزءًا من عملية العولمة. فعلى الرغم من أن مثقفي الغرب يفسرون العالم بوصفه مكانًا واحدًا، فإن هذا لا يُعَدّ في حد ذاته من حقائق العولمة، ما لم يتحول هذا إلى تفسير سائد في بقية أنحاء العالم أما "الشرط الأساس للعولمة القوية فهو مجانسة السياقات المحلية بحيث يكون للذوات في مختلف الأوضاع في النسق ميل إلى إضفاء المعنى نفسه، على الأشياء أنفسها والصور، وأنماط التجسيد المعولمة. أما العولمة الضعيفة فيترتب عليها أن المحلي يستوعب العالمي في نطاقه الخاص بالمعنى الذي يتم تطبيقه"[٢٠]. فقد تضم العولمة مدى مذهلاً من التكيفات التي تدمج حركة السلع والخدمات في الثقافات المحلية، بدلاً من الهيمنة على هذه الثقافات وتسطيحها، وتجدر الإشارة إلى وجود أكثر من عولمة، "فهناك عولمة في مجال المعلومات، والمخدرات، والأوبئة، والبيئة، وطبعًا قبل كل هذا وذاك في مجال المال، أما ما يزيد الأمر تعقيدًا فيكمن في أن العولمة تتسارع في المجالات المختلفة

بسرعات متباينة"(٢١).

ويمكننا أن نحدد عملية العولمة، على نحو أوضح، "من خلال التمييز بين كلٍّ من الترابط من أعلى إلى أسفل، والتكيف من أسفل إلى أعلى، وما يتوسطهما من أرضية للتفاوض. تنتج العولمة في الحالة الأولى —من أعلى إلى أسفل- روابط بين مراكز القوة مثل الروابط التجارية بين التكتلات المالية، والروابط القسرية بين القوى العسكرية، والروابط الثقافية بين التجمعات الدينية أو العرقية، والتركيبات الممكنة بين الثلاثة. وتبدو العولمة في الحالة الثانية -من أسفل إلى أعلى- مختلفة؛ وتشمل روابطها؛ تيارات الهجرة بعيدة المدى، والمكالمات الهاتفية عبر الحدود والمحيطات، والإيداعات والهدايا التي يرسلها المهاجرون إلى قراهم في أوطانهم، والتشارك في المعلومات من منظمي الحركات الاجتماعية"(٢٢).

ولا تشجع العولمة منطق التكامل وحسب، بل تهيئ الظروف المواتية للاستبعاد أيضًا، وذلك حين تدفع إلى الأطراف جميع أولئك الذين لا يملكون القدرة على الدخول في الشبكات الدولية، أو يعدمون قدرة التأثير من أجل تعديل اتجاهها. وهو استبعاد مركب، ومتعدد الأبعاد: لأنه يتعلق بدول مهمشة على المسرح العالمي، وبسكان مهمشين في داخل جماعتهم في الآن ذاته. فقد تلعب الآليات الدولية للاستبعاد. دورها، في الواقع، في داخل المجتمعات ذاتها؛ مثلما هي الحال في العالم النامي؛ الذي يعاني من عمق الهوة بين سكان الريف وسكان الحضر، في عدد من دول العالم النامي، فضلاً عما نراه من فجوة تتزايد بين بورجوازية جديدة مميزة، وطبقة عمالية مستغلة تحضرت مؤخرًا، وبصورة سيئة؛ ومثل ما نلاحظه أيضًا في العالم المتقدم، الذي يتكون فيه الآن عالم رابع، يتألف من المهاجرين، والفقراء الجدد، الذين يعانون على نحو مباشر، من الضغط الذي يمارسه النظام العالمي الجديد، وهم مجبرون على التشكل وفق معاييره إلى حدّ كبير"(٢٣).

أما "الثقافة فهي محدِّد مهمّ لقدرة الأمة على أن تزدهر، ذلك لأن الثقافة تصوغ أفكار الأفراد عن المخاطرة والجزاء والفرصة. وندفع هنا بأن القيم الثقافية مهمة في عملية التقدم البشري، لأنها تصوغ حقًّا طريقة تفكير المرء بشأن التقدم(٢٤). ويذهب عدد من المفكرين إلى أن ثمة شيئًا شديد الغرابة حول الكيفية التي يجري بها استخدام مفهوم الثقافة اليوم، وذلك بعد أن أضحى مفهوم الثقافة موضوعًا لتفكير متصل، أكثر شيوعًا وجدية من أية فترة سابقة. ويُعدّ "مصطلح الثقافة من الكلمات الشاملة ذات الدلالات المتداخلة والمعقدة في اللغة الإنجليزية؛ وقد توسع هذا المفهوم – من أوائل القرن السادس عشر – ليشمل العناية بالتطور البشري، بالإضافة إلى معناه الأساس الذي كان يشير إلى العناية بشيء ما، على نحو جوهري، مثل المحصولات والحيوانات"(٢٥). ولا تدل كلمة ثقافة على ما هو أسمَى فحسب، فضلاً عن أنه من الخطأ أن ننظر إلى معنى هذه الكلمة بوصفها دالاً على عملية أحادية الاتجاه. وذلك لما تتسم به الثقافات من تعددية المعنى، وهي تعددية مرتبطة بالسياق إلى حد بعيد، ومضطربة داخليًا، فليس من الضروري أن تكون معرفتنا لموقع الإنتاج الثقافي ووسائله، وأسلوب توزيعه، قادرة على الكشف عن كيفية استهلاك الثقافة"(٢٦). وذلك لأن تنوع المبادئ وتشابكها الخاص بتنظيم العملية الثقافية، يتضمن أمورًا عديدة غير يقينية، وهذا واضح دون لبس، فيما يتعلق بنتائجها بخاصة.

أُستعملت كلمة الثقافة في مفهومات عديدة، وفي مجالات مختلفة، وعبر أنماط تفكير متباينة، بل متضاربة أحيانًا؛ بحيث باتت من أكثر الكلمات غموضًا، وأشدها تضليلاً في الاستعمال. وتشير كلمة ثقافة إلى الاتجاه العام لثقافة أوروبا في القرن الثامن عشر، هذا الاتجاه الذي هوجم بسبب هيمنة أوروبا، واستبعادها للعالم، وهذا ما يدعونا إلى الحديث عن ثقافات، لا ثقافة واحدة؛ ثقافات متغيرة، لأمم مختلفة، وفي حقب

مختلفة؛ ثقافات تتغير بتغير مجتمعاتها، وأنماطها الاقتصادية في الأمة الواحدة أيضًا، حينئذ فحسب، تقترب الثقافة من مفهومها الإنثروبولوجي"(٢٧). وإن كان هناك اتفاق مبدئي، بين مجموعة من العلماء، يذهب إلى أن تعريف "الثقافة" "أصبح من المشكلات المركزية التي أخذت تزداد وضوحًا، يومًا بعد آخر"(٢٨)، فنحن "نعلم أن الثقافة تنتج للاستهلاك العالمي، لكننا لا نعلم ما الذي يفهمه العالم مما يستقبله. ربما كانت الثقافة "رصيدًا من الأفكار تنتقل اجتماعيًّا، وتتولد عبر الأجيال، وترتبط بكيفية العيش، وبإصدار الأحكام؛ سواء كانت أحكامًا عامة، أو أحكامًا تتعلق بمجالات محددة ومميزة للحياة، فهي منظومة معلومات لها مستويات متباينة من الخصوصية؛ وتشكل الثقافة –في مستوى آخر– إطارًا من الأفكار عن الأساليب التي تعرض الذات بها نفسها في نطاق عام؛ وهي على مستوى آخر منظومة معلومات صغرى، بل إنها قد تشير إلى وصفة لصناعة أطعمة مشهورة في مكان ما مثل الحمص بالكاري، أو القديد.."(٢٩).

تغير في أواخر القرن العشرين دور الثقافة في الدول الرأسمالية المتقدمة تغيرًا جذريًّا، إلى درجة يمكن القول معها إن الثقافة تساعد على تنظيم الحياة الاجتماعية، ولا تقتصر على مجرد تجسيدها. وذلك بعد أن تدنت مكانة الأحزاب السياسية، وسائر صيغ المشاركة التي توسطت بين المجال الليبرالي العام، والمجال الخاص، فزادت أهمية الشاشة المرئية، ووسائل الإعلام الحديثة، مثل برامج اللقاءات والبريد المباشر. كما ارتفعت مكانة الثقافة السلعية، و"المجتمع المدني"، والإعلام، بوصفها مجالات تسهم في خلق الهوية. وتعدّ الثقافة من وجهة النظر العالمية "نتاجًا أصيلاً للحداثة الغربية التي تحول الاختلاف إلى جوهر، أما نقطة البدء فيها فهي الوعي بالتميز، أي بالاختلاف، وبالسبل المغايرة لعمل الشيء نفسه، و"حين يمكن إرجاع الاختلاف إلى السكان المتميزين تكون لدينا ثقافة أو ثقافات، من هنا يتحول الاختلاف إلى عرق، ونص، ومثال، وقاعدة، وبنية، دون الحاجة إلى اختبار العملية الفعلية التي يُنسخ بها التميز"(٣٠). وقد مرّ النسق السلطوي لتأويل الاختلاف عن الآخر وتفسيره بتغيير كبير، إلى درجة أن كلمة ثقافة أصبحت تشيرعلى نحو مطرد إلى الاختلاف عن الآخر. "فقد حدث تحول من اغتراب الآخر غير الأوروبي، الذي كان يتم تأويله في الأفق المسيحي للقرن السادس عشر، وفق الانشغال التنويري بالآخر، بوصفه جاهلاً، ومن استخدام القرن التاسع عشر للزمن بوصفه محصورا بين ما هو أوروبي، وما هو آخر غير أوروبي، إلى توظيف القرن العشرين للثقافة"(٣١).

تؤدي الثقافة –وهي أداة حديثة– إذا طبقت على السياق العالمي الذي نشأت فيه، إلى تحويل العالم إلى جوهر، وإلى إيجاد صيغة لمختلف الثقافات الفرعية ذات التقاليد، أو الجماعات العرقية، أوالأجناس، حسب الحقبة التاريخية، وهويات القائمين بتحديد الهوية"(٣٢). فهي "منظومة من السمات التي تميز جماعة دون أخرى، بصرف النظر عن تمثيلها للأنواع الأدبية والفنية التي درجنا على إطلاق لفظ الثقافة حصرًا على تجلياتها، وهناك من يخصها بالمعنى الأدبي للمصطلح بوصفها منظومة من ظواهر أكثر تميزًا وحضورًا من منظومة أخرى من الظواهر في داخل جماعة محددة، وهذا تميز تقويمي ومحدد، يحسبه عدد من المفكرين جزءًا لا يتجزأ من مشكلة التعريف" (٣٣).ويرى ريموند ويليامز أننا يجب أن ندرك ثلاثة أصناف عريضة من الاستعمالات لكلمة ثقافة: (٣٤)

١. الاسم المستقل والمجرد الذي يصف عملية تطور ثقافي وروحي وجمالي بعامة، وذلك بداية من القرن الثامن عشر.

٢. الاسم المستقل، الدال على طريقة حياة معينة، سواء كان مستعملاً على نحو عام، أو على نمط محدد، لحقبة، أو لمجموعة، أوللبشرية بعامة.

٣. الاسم المستقل، والمجرد، الذي يضيف أعمال

النشاط الفكري، وممارسات النشاط الفني؛ بحيث تصبح الثقافة دالة على نحو أساس على النشاطات الموسيقية، والأدبية، والتشكيلية، والمسرحية، والسينمائية، والتي قد تشمل فيما تشمله؛ الفلسفة، والمعرفة، والتاريخ، وهذا هو الاستعمال المتأخر نسبيا في تطور معنى الثقافة والذي يصعب تأريخه بدقة.

وفي كل هذه الأحوال يمكن تقسيم محتوى الثقافة إلى ثلاثة أقسام، وذلك على أساس مدى اشتراك أفراد الجماعة في عناصر كل قسم منها، وهذه الأقسام هي[٣٥]:

١- عموميات الثقافة: وهي الأفكار، والعادات، والتقاليد العاطفية المختلفة، وأنماط السلوك، وطرائق التفكير التي يشترك فيها أفراد المجتمع العاقلون، وهذه العموميات تختلف من ثقافة إلى أخرى. وهي التي تكوّن الأساس العام الذي تتميز به الثقافات.

٢- خصوصيات الثقافة: وهي العادات والتقاليد والأنماط السلوكية المختلفة المتعلقة بنشاطات اجتماعية، بينها تأثير متبادل؛ حددها المجتمع للقطاعات المختلفة منه، في أثناء تقسيمه للعمل بين أفراده، والعناصر الثقافية التي تشتمل عليها خصوصيات الثقافة هي في معظمها خاصة بالمهارات اليدوية، وبالمعرفة الفنية. وبالرغم من كونها مقصورة على جماعات معينة في المجتمع، فإن فائدتها تعم جميع الأفراد. فجماعات الأطباء والمهندسين والمحامين لكل منها خصوصيات ثقافية تميزها عن غيرها من الجماعات الأخرى، وعلى الرغم من ذلك، فإن أنشطتها وفوائدها تعمّ المجتمع كله.

٣- متغيرات الثقافة: وهي تلك العناصر التي نجدها بين أفراد معينين ولكنها لا تكون مشتركة بين أفراد الثقافة جميعهم، بل إنها لا تكون سائدة بين أفراد الطبقة ذاتها الذين يملكون تنظيمًا اجتماعيًّا معيّنًا. أي أن هذه العناصر ليست من العموميات بحيث يشترك فيها جميع أفراد المجتمع، وليست من الخصوصيات بحيث يشترك فيها أفراد طبقة اجتماعية، أو مهنية، أو حرفية، معينة.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نشير إلى صفتين من صفات الثقافة الأساسية على النحو الآتي:[٣٦]

١- إن الثقافة مستقلة نسبيّا عن الأفراد الذين يحيونها، بالرغم من أنها لا تحيا دونهم.

٢- إن كل ثقافة تعدّ بالنسبة إلى أفراد الجماعة بمثابة النموذج، أو المعيار الذي يصرحون به، ويتقاسمونه، ويشاركون فيه، ولها معايير، ونماذج ضاغطة، ولكن بآثار متفاوتة.

وبنشأة المجال الثقافي مع نوع جديد من القوة والاستقلالية، تغير معنى تقسيم الثقافة إلى عام وخاص. ولما كانت كل من النظريتين الماركسية والفرويدية تفترض هذا التقسيم مسبقًا، فقد عاملتا الثقافة وكأنها ليس لها وجود مستقل، بل بوصفها قناعًا يحجب الحقائق عن المجال العام (الماركسي)، أو المجال الخاص (الفرويدي)[٣٧]. ويرى المفكر الفرنسي إدغار موران "أن هناك مسارين ومنهجين فلسفيين يمكن أن يحيط كل منهما بالمعنى الثقافي؛ الأول يردُّ الثقافة إلى الدلالة، ويسعى إلى المنظومات الثقافية، وأبنيتها، والثاني يرتبط بالوجوه الوجودية التي تقع في قلب الثقافة"[٣٨]. يتضح مما سبق وجود عدد كبير من تعريفات كلمة ثقافة، لكنها تعريفات تتسم كلها بدقتها، وبمحاولاتها الدؤوب في أن تمسك بمفهوم محدد للكلمة، وإن كان هناك، على الضفة الأخرى، من يرى الثقافة بوصفها "كلمة زائفة، تبدو واحدة، ومستقرة، لكنها كلمة فخ؛ حيث يذهب على سبيل المثال، ميشيل دي سيرتو، إلى أنه "لا ينبغي أن تعد الثقافة مفهومًا، أو مبدأ دلاليًّا، بل يجب أن ننظر إليها بوصفها الصورة المعيشة، (...)، ويمضي دي سيرتو موضحًا؛ "الثقافة هي الحدَّ، والفليس، اللذان لا يستطيع أي بحث أن يصفهما"[٣٩]، وذلك نظرًا إلى أن مدلول الكلمة يغطي وقائع شديدة الغنى، والثراء، يصعب حصرها. وعلى

الرغم من الصحة الجزئية لما ذهب إليه كلٌّ من موران، ودي سيرتيو، برغم اختلافهما، فإنني أميل إلى الاتفاق مع من يرون أن "الثقافة" مفهومٌ يتناول ما هو ملائم على المستوى الشكلي، وأيضا ما هو كفء وفعال، على المستوى الأيكولوجيّ، ومن ثمَّ فإن الثقافة هي ما يتعين على المرء معرفته، من أجل العمل على نحو كفء في بيئة ما". فضلاً عن كونها تشتمل -من ناحية أخرى- على سلوك منقول، ومناهض على المستوى الاجتماعيّ، أي أنها ليست السلوك المقبول من جماعة ما، فحسب"(٤٠).

ومن الجدير بالذكر، "إن إضفاء سمات المادة على الثقافة يؤدي من الناحية الشكلية البحتة إلى فهمها بوصفها نواتج، لا بوصفها إنتاجًا"(٤١). و"تشارك الثقافة، بمعناها الذي يشمل الفن والأدب والسينما، والممارسات التمثيلية بكل أنواعها، في بناء الثقافة من حيث هي أسلوب حياة، أو نظام قيم ومعتقدات، وبهذا تصبح دراسة الثقافة فرعًا أساسيًّا في الدراسات الثقافية"(٤٢).

أما تعريفنا فيربط الثقافة بمفهومي المجال، والحقل، وذلك اشتباكًا بمفهوم بيير بورديو عن المجال، أما الحقل -في مفهومنا- فهو المساحة التي تتقاطع فيها مجموعة من المجالات. ويمكننا في هذا السياق أن نعرف الثقافة بوصفها الحقل الذي تتقاطع فيه ستة مجالات هي: الإثني، والعقدي، واللغوي، والمهني، والاجتماعي، والجنسي، في لحظة ما(٤٣).

ربما كان المفكر الفرنسي بيير بورديو محقًّا حين ذهب إلى أن "ما يصنع وحدة عصر ما ليست الثقافة المشتركة، بل الإشكالية المشتركة"(٤٤)، أما الإشكالية التي تدفع بها العولمة إلى السطح فهي دخول أشكال الحياة المختلفة في تزامن. ووفق ذلك، تصبح "الحضارة" المعيار الشامل الذي يمكن بموجبه أن يحكم المرء على أفعال ثقافية معينة(٤٥).

وقد اعترت فكرة الثقافة متغيرات ثلاثة عند منقلب القرن التاسع عشر بحيث بدأت "تبتعد عن كونها مرادفًا للحضارة لتتحول إلى ضد لها، وهذا ضرب من الانحراف الدلالي الذي يوجه الانتباه إلى انحراف تاريخي بالغ الأهمية، فالحضارة مثل الثقافة كلمة واصفة جزئيًا ومعيارية جزئيًا، بحيث يمكنها أن تصف على نحو حيادي شكلاً من أشكال الحياة (حضارة الأنكا مثلاً)، وقد تشير أيضًا إلى شكل حياتي ما بسبب إنسانيته واستنارته، وتهذيبه، وهذا ما تفعله اليوم الصفة "متحضر" بأشد ما يكون الوضوح وحين تمتنع الحضارة عن كونها مجرد مرحلة بذاتها من مراحل التطور، وتتحول إلى مرحلة دائمة التطور في داخل ذاتها، فإن الكلمة توحد من جديد بين الواقعة والقيمة، وهذا ما يجعل من كل وضع قائم وضعًا منطويًا على حكم قيمة، فهو مضطرد من الناحية المنطقية لأنه يمثل تحسنًا بالقياس إلى ما كان قبله، بمعنى أن هذا الوضع -أيًّا كان- لا يكون مقصوراً على كونه قائمًا وحسب، بل يتعدى ذلك إلى كونه أفضل مما كان بكثير"(٤٦).

إن الحالة الراهنة للنظام الدولي الجديد هي "امتداد للخصائص الكامنة في صلب طبيعته؛ الخصائص الدائمة والمقاومة للتطور"(٤٧) تلك الخصائص التي تحمل نسبة مرتفعة من الثبات، فقد "أدى الزعم القائل بأن كل أخلاقية هي ذات صحة كونية إلى إخفاء الحقيقة التي تنص على أن كل حضارة تمتلك، بوصفها كائنًا متجانساً مرتبةً أرقى، ودستورًا أخلاقيًا خاصًا بها، فهناك عدد من الأخلاقيات كعدد الحضارات"(٤٨) وهو استبصار مهم اتفق مع شبنغلر فيه حيث يشير بطرف خفي إلى أن ما نظنه مسيرة واحدة لحضارة إنسانية واحدة، هو في حقيقة الأمر سياق ملآن بالانقطاعات على مستويات أخلاقية وثقافية عديدة، حتى لو كان محملاً بالكثير من التقاطعات والمشابهات، فالتكرار هنا محمَّلٌ بالاختلاف، كما أن نية التوحيد، أو زعم حضارة ما بصحة مبادئها على المستوى الكوني، هي سلوك أيدولوجي في أساسه، في حين أن حقيقته لا تتعدى كونه ثقافة تقبل الحياة أن تسير في سياقات

ممكنة أخر غير تلك التي سارت فيها.

ربما يرجع منشأ فكرة التحضر في أساسها إلى رسالة التحضر الاستعمارية، وركيزة بنية التنوير الأوروبية. فمن أجل أخلاقيات هذا التحرر المزعوم، ظلت هذه المسألة قضية جوهرية دائمة. وذلك منذ أن ظهرت حركة مركزية، وعرقية، شديدة التناقض، افترضت أنّ أوروبا -منذ ألف وخمسمائة عام- عليها واجب تحويل هذا العالم إلى عالم مستنير ومتحضر؛ وتناسى هذا الافتراض الغربي الأوروبي، حضارات أخر، موجودة منذ قرون، مثل الحضارات؛ الصينية، والهندية، والإسلامية، وغيرها.."[٤٩]. "..فباتت الحضارة علامة أوروبا المسيحية المسجلة، وذراعها الذي تقيس به غيرها من المجتمعات في الآن ذاته.."[٥٠]. وهذا ما جعل "البربرية" الأوروبية الصاعدة تعدُّ نفسها مركزًا جديدًا للعالم، إن الرأي القائل بأن معيار الحضارة الذي أرساه الأوروبيون في نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. كان مكونا محوريا لنظام ظالم يسوده الاستغلال، هو رأي صحيح بلا شك، وإن كانت الحقيقة أكثر تعقيدًا من ذلك"[٥١].

فقد قام الأوروبيون باستخدام جميع الوسائل لتحقيق أهدافهم، وذلك دون الامتثال إلى قواعد السلوك التي حددها دينهم، أو أقرتها فلسفاتهم، وكان نموذجهم عن الإنسان هو نموذج الإنسان القادر على فعل الإنجازات الأرضية الملازمة بروح الاستمتاع "esprit de fruition"، والذي لا يتخلى عن استخدام إرادة القوة، إذا كانت له مصلحة مادية ما في محل رهان، وهو يؤكد أنه حامل رسالة تمدين، إلى نوع من ثقافة ذات قيمة كونية من حيث جوهرها"[٥٢].

فإذا ما اقتربنا من مصطلح الحضارة، نجده قد مرَّ في حياته المفهومية بمسارات دلالية مختلفة؛ فقد اختلط مصطلحا الثقافة والحضارة، وكأنهما مفهومان لشيء واحد[٥٣]. ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، تطورت كلمة الحضارة Civilization نحو معناها الحديث الذي تشير فيه إلى التنظيم الاجتماعي للمعرفة. إن مفهوم الحضارة الجديد هو جمع معين بين أفكار التقدم، وحالات متميزة، وهو فهم كانت تدعمه روح عصر التنوير، وذلك عبر اهتمامها بالتطور البشري العلماني والتقدمي. أما الآن فترتبط الكلمة، بحضارة غربية صناعية حديثة؛ وهي حضارة علوم وتقنية، بهذا أصبح مصطلح الحضارة، نمطًا حياديًّا نسبيًّا لأي تنظيم اجتماعي متميز، أو طريقة حياة عامة.

ويُستعمل لفظ حضارة لعرض حالة، أو وضع متميز من الحياة الاجتماعية المنظمة[٥٤]. إن "الحضارة كلية، ومجردة، ومغتربة، ومتشظية، وآلية، ونفعية، ومُسْتَعْبَدَة لإيمان شديد بالتقدم المادي، أما الثقافة؛ فنسبية، وعضوية، ومحسوسة، لا غاية لها لا تمثل سوى ذاتها"[٥٥]. لقد كانت الثقافة دائمًا سلاحًا للأقوى. فعلى مدار ثلاثمائة وخمسين سنة حاولت أوروبا الغربية استيعاب الآخر، إزالة الآخرية الخارجية، وقد نجحت في ذلك إلى حد بعيد، وذلك حين انتشر أسلوب حياتها، وتغلغلت قيمها مختلف أرجاء العالم، هذا النجاح غير العادي يرجع، ضمن أسباب أخرى، إلى سمة محددة للحضارة الغربية، اتصفت على مدار زمن طويل بأنها سمة للإنسان من حيث هو إنسان، ومن ثم فإن ازدهارها عند الغربيين قد صار برهان تفوقهم الطبيعي".[٥٦] وهذا ما يجعل تصور الغرب المتقدم عن علاقة الهوية بالثقافة مختلفاً اختلافًا جذريًّا مع ما تتبناه عقول الهويات -التي تنتمي إلى دول الأطراف ومنها الدول العربية- من أفكار وتصورات، "فلا حاجة بالغرب لأن يخشى على هويته بعد الآن ذلك أن كوننة ثقافته الخاصة تنطوي على الدفاع عن هذه الهوية إزاء الخارجيين البرابرة، فضلاً عن انطوائها على تحطيم أنظمة الحكم التي تجرؤ على تحدي سيطرتها"[٥٧].

فإذا كانت الحضارة "معيارًا شاملاً يمكن بموجبه أن يحكم المرء على أفعال ثقافية معينة[٥٨]. فإن الانتباه إلى المثلث المفاهيمي الذي تتبدل مواقعه، والذي تشير

رؤوسه إلى العناصر الثلاثة: "الهوية"، "الثقافة"، و"العولمة/ الحضارة"، يصبح ضرورة لا غنى عنها هنا. فحين يطرح نظام سياسي تاريخي –نسبي– مفاهيمه بوصفها حقائق كونية يجب فرضها على الإنسانية جمعاء، وتدمير كل ما يخالفها، تتلبس ثقافته وجهًا جديدًا، ويضحى لها صوت إمبريالي بالمفهوم الذي تبناه إدوارد سعيد "بوصف الإمبريالية "الممارسة والنظرية، ووجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر، وهي العملية السياسية الاقتصادية، التي بها يتم تأسيس الإمبراطورية أوأدواتها والحفاظ عليها"(٥٩). و"يخضع معنى الرأسمالية لمعانٍ ممهدة للرأسمالية، والنزاع المعبر عنه في هذه المواجهة سيكون نزاعا يكون فيه الإنسان هدفًا للإنتاج، وليس الإنتاج هدفا للإنسان"(٦٠)! وذلك بعد أن أصبح "الملمح المركزي للثقافة العولمية في يومنا هذا متمثلاً في سياسات الجهود المتبادلة للتماثل وللاختلاف، من أجل استيعاب كلّ طرف للآخر"(٦١).

إن المشكلة الملحة التي تطرحها سياسات العولمة على كثير من شعوب العالم، والتي ستبقى –لوقت غير قصير– موحدةً بين كل العولمات القائمة هي أن المركز يقدم ثقافته بوصفها حضارة، وانطلاقًا من أن "الدولة تحققت بوصفها إمكانية ملازِمَة لكل حضارة"(٦٢)، يمكننا أن نفهم الدافع من وراء هذا النزوع إلى التوحيد في سياسات العولمة -بنوعيه الصريح والكامن- وفقًا لشعار رائج يختصر الآن الوضع القائم في عبارة: قد أصبح العالم قرية واحدة، وتعبير قرية واحدة تعبير مختار بعناية وأفضل إعلاميًا من تعبير دولة واحدة، فلفظ القرية أكثر حيدة وخفاء على المستوى السياسي من لفظ الدولة! ولكنها قرية تقوم على حطام القرى جميعها."ففي حين كانت الحضارة تقلل من أهمية الفوارق القومية فإن الثقافة كانت تبرزها وتسلط الضوء عليها"(٦٣). أي أن "الثقافة" تظل دائمًا، بخلاف "الحضارة"، قوة تؤمن بالاختلاف. وهذا ما قد يثير أسئلة حول العلاقات المتحولة بين حضارة ثقافة، وثقافة حضارة؛ بين مفهوم تجاور حضاري قائم على مبدأ أخلاقي –لا محض تعبير عن القوى الموضوعية المجردة في المجال– وهو ما نشير إليه في هذا السياق بلفظ العالمية، ومفهوم آخر لا يترك فيه القويُّ مساحة مؤثرة لثقافات رمزية لمجتمعات أضعف في قواها المادية..

ثانيًا: عولمة الثقافي: سمات العولمة، وسياساتها

٢-–١ الإنسان الكوني، وتهديد فضائه الفيزيائي:

أصبح الإنسان من العقد الثالث من بدايات القرن العشرين، أول مرة منذ نشأة الكون، أكبر من الأرض التي يعيش عليها، وأكثر عنفًا ووحشية من أشد حيواناتها ضراوة وشراسة، بل أصبح وجوده على هذه الشاكلة يمثل خطرًا على وجود الأرض ذاتها. وهي سمة يمكن أن تبدو غير ذات أهمية، ولكنها مرتبطة – على نحو وثيق – بالعلاقة بين العولمة وما أسميه الهوية على المستوى الكلي "Macro identity". يمكننا أن ننظر إلى هذه السمة بوصفها منعطفًا حقيقيًّا للحضارة الإنسانية نقلت الشعور بالخطر على الحياة الإنسانية ذاتها إلى مستوى كلي وجود الأرض من عدمه، على نحو رمى بثقل هائل من المسئولية على الإنسان؛ الذي امتلك أول مرة، قدرة تحطيم الفضاء الفيزيائي لوجوده، فضلاً عن وعيه بهذه القدرة، بصرف النظر عن اختلافات الهويات، والأعراق، والأنظمة السياسية، والثقافات..

وأذهب في هذا السياق إلى أن هذا الوعي قد شكل العلامة الأولى لبدء مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الإنسانية، هي مرحلة العولمة، التي أرى أنها بدأت مع صدمة الضربة النووية الأولى في التاريخ ؛ التي وجهتها أمريكا إلى اليابان، وهي مرحلة كان من نتائجها المباشرة بعد ذلك إصدار الإعلان الدولي لوثيقة حقوق الإنسان في عام ١٩٤٨؛ وذلك "بعد المآسي التي شهدتها البشرية إثر الحرب العالمية الثانية، التي أزهقت أرواح نحو خمسين مليونًا من البشر"(٦٤). ونؤرخ للمرحلة الأولى من حقبة العولمة –في رؤيتنا النظرية– بظهور أول إدراك –في العصر الحديث– يجمع البشر حول إشكالية

مشتركة، هي الوعي الإنساني بخطر السلاح النووي، وإحساس الإنسان بخطر التقنية وتوظيفاتها، سواء على وجود الإنسان، أو على محيطه الفيزيائي. وهذه نتيجة محتومة لاستخدام السلاح النووي، وأخطاره، فأضحى هذا التهديد هاجسًا إنسانيًّا يشغل الإنسان بصرف النظر عن قوميته، وثقافته، وعرقه، من جهة، وسمة لهذا العصر من جهة أخرى.

أسفرت الحربان العالميتان؛ الأولى والثانية، عن تغيير الوعي الإنساني على مستويين، الأول: ما ارتبط بصدور ما يسمى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتعميمه على نحو فاعل ودولي، والاهتمام العالمي بحق الإنسان في الوجود أيًّا كان جنسه، وموطنه - والثاني؛ ما تمثل في وعي الإنسان المعاصر — بعد استخدام السلاح النووي في الحرب العالمية الثانية - بخطورة وجوده على الأرض، بعد أن عاش آلاف السنين خائفًا منها على وجوده، وهو اتجاه شهدنا له إدراكًا متزايدًا وقويًّا، بل يكاد يكون شعبيًّا، في العقدين الأخيرين.

على المستوى الأول: تميز الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عما سبقه من الجهود الدولية بشموليته وعالميته. فقد جاء في أعقاب حربين عالميتين عانت البشرية من ويلاتهما معاناة لا حد لها. ربما كان ما عبر عنه رئيس الجمعية العامة وقت إعلان الموافقة على الإعلان العالمي في الجلسة التي لحقته دالاً في هذا السياق حين قال: "هذه هي أول مرة تقوم فيها جماعة منظمة من الأمم بإعلان حقوق، وحريات أساسية للإنسان، تؤيدها الأمم المتحدة، كما يؤيدها الملايين من الرجال والنساء في جميع أنحاء العالم، فهم مهما كانوا على مسافات بعيدة، خليقين بأن يتجهوا إلى هذه الوثيقة، يستلهمون منها العون والرشاد"(٦٥). وقد اعتمدت الجمعية العامة هذا الإعلان وقامت بنشره على الملأ بوصفه "المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه الشعوب والأمم كافة، وقد صوت على الإعلان ثمان وأربعون دولة. وامتنعت ثماني دول فقط عن التصويت، وغابت دولتان ولم تعترض بصوت ضده أية دولة"(٦٦).

ويفترض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن كل الشعوب تشترك في طبيعة عامة، حيث يفترض "الإعلان مسبقًا، وجود نظام اجتماعي يقوم على الديمقراطية الليبرالية؛ حيث يكون المجتمع مجرد مجموعة من الأفراد الأحرار، ومرة أخرى ينظر الإعلان في فحواه إلى الفرد بوصفه فردًا مطلق الحرية، وكاملاً، ومنفصلاً، ووجوده سابق على وجود المجتمع"(٦٧).

على الجانب النظري، هناك كثيرون، وأنا منهم، يرون أن الإعلان كان "إنجازاً ملحوظًا"، وخطوة متقدمة في مسار ارتقاء الأمم، والشعوب، والبلدان، بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية. لكن إصدار هذه الوثيقة - في رأيي- كان تعبيرًا عن أزمة حضارية من جهة، وجزءًا أساسيًا منتجًا لسلسلة من الأزمات المستمرة، ومعبِّرًا عنها من جهة أخرى، فالإعلان صدر أسفل مظلة أقرَّت فروقًا بين الدول الأعضاء، بمنح حق الاعتراض "الفيتو" ومنعه، وهذا تعبير رمزي عن القوة في أعنف حالالتها حضورًا، فإقرار حق الاعتراض "الفيتو" كان خضوعًا لواقع القوة الراهنة آنذاك، ولحقائق تراتبها، وهذا ما منح للقوي شرعية حضوره، بصرف النظر عن صوابه، فما تقبله الدول الخمس، لا يخضع للمبادئ المجردة للحق والخير، والإدراكات الإنسانية المجردة المشكلة لهذه المبادئ، وهذا ما قيد قدرة الأمم المتحدة على التعهد بأية التزامات على المستوى السياسي، لأنها تفتقد قوة الإلزام بها، من جهة، كما أثر هذا الوضع تأثيرًا بالغًا في تقييد أية حركة في مجلس الأمن تهدف إلى تعديل أحكام ميثاق الأمم المتحدة، استجابة للمتغيرات الدولية الجديدة من جهة أخرى، وهي عوامل أثرت دون شك على مصداقية معظم الفاعليات التي صدرت من مختلف جهات المنظمة، وذلك بسبب قوة تأثير الدول الخمس هذه" (٦٨). هكذا تجلى نقصان جوهر الحق الدولي، من البداية، "بل إن مفهوم الأمن الجماعي ذاته يفترض وجود منظمة دولية قادرة على

أن تفرض احترام المقررات المتخذة على نحو مشترك، وهـذا أمـر يوجب اتفـاق كل الـدول الكبـرى الأعضاء في المنظمة، ذلك برغم حقيقة إنه حين تكون الدول العظمى على اتفاق، فإن الحرب أمر غير وارد، سواء بافتراض مفهوم للأمن الجماعي، أو من دونه"(٦٩).

وقد حصر هذا الوضع دور الأمم المتحدة الرئيس، في خلق التوازنات، والحفاظ على ميزان القوى، للأقوياء، وللضعفاء على حدٍّ سواء! فأخفقت هذه المنظمة الدولية في القيام بدور العادل قضاءً وممارسة، فالتوازنات التي تريد تحقيقها في هذه الظروف والمواثيق، لا يمكن أن تُقاس على أرضية العدل في ظل هذه الاستثناءات التي بدأت بها الأمم المتحدة حياتها، بل تقاس أولاً على أرضية القبول، لأن من يملك الاعتراض يملك الإبرام، جوازًا ومنعًا، أما النقض فلا يكون إلا على ما تم إبرامه حقًا، وهـذا ما لا يتفق مع مفهوم "الفيتو"، فهو حق اعتراض يسبق الإبرام، وليس حق نقض يأتي من بعده. يحتكم هذا الحق بدوره إلى مبدأ القوة –رمزية كانت عبر استخدام حق الاعتراض(٧٠)، أو فعلية، باستخدام القوة العسكرية والاقتصادية بخاصة، "هنا والآن"، وهي توازنات ليست لمصلحة الضعيف، ويمكن التلاعب بها بسهولة، مثل ما حدث في قضايا فلسطين، وفيتنام، والعراق، وهذه أمثلة قليلة تؤكد ما أذهب إليه. والواقع أن ما نراه اليوم من تزايد الفقر والبؤس على امتداد الكرة الأرضية، يشير إلى سمة من سمات هذه الحداثة؛ "تراكم الثروة عند قطب، وتراكم البؤس، وزيادة العبودية، والجهل، عند قطب آخر"(٧١).

كانت الوثيقة حقًّا، إعلانًا يقر ميزان القوى العالمي آنـذاك، ويعترف به، كما كانت انتصارًا لمجموعة من الدول على دول أخرى، وتعبيرًا رمزيًّا كونيًّا على هيمنة الحضارة الغربية التي تمثلها هـذه الـدول الخمس - باستثناء الصين- على الصورة الحقوقية، والأخلاقية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية، المقبولة للحياة على الأرض. بل إننا مازلنا بعيدين عن تطبيق روح الوثيقة، لأن القانون الـدولي يواصل تبعيته المفرطة للدول ذات السيادة والقوة. زد على ذلك، أننا عندما ننتقل إلى الفعل والتطبيق باسم حقوق الإنسان الكونية، أو ضد الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، "فإننا نقوم بذلك في الغالب بصورة غير منزهة عن الغرض، نقوم بذلك ونحن نضع في حسباننا الإستراتيجيات المعقدة والمتناقضة في بعض الأحيان، واقعين تحت رحمة الدول التي لم تتمسك بسيادتها فحسب، بل بسطت هيمنتها على المحافل الدولية، مدفوعة إلى التدخل وفق رغباتها ومصالحها، في كوسوفو مثلا عوض الشيشان، هذا إذا ما أردنا الإشارة إلى أمثلة معاصرة"(٧٢).

هكذا ظل التوازن الذي يفرضه القوي، توازنًا يمنع الصراع والحرب، حتى لو كان ذلك عبر الضغط على الضعفاء للتنازل عن حقوقهم دائمًا، بناء على مبدأ الأمـر الواقع، فالحال لم تتغير كثيرًا عما كانت عليه بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك في مرتكزات الصراع الأساسية بخاصة، ولكن الأوضاع الدولية اختلفت في شكولها، وتجلياتها، وفي مستويات الصراع فيها، التي لم تكن دائمًا عسكرية، فلعب الاقتصاد دورًا مهمًّا في هذه الصراعات. من أجل هذا لا نستغرب أنه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى العام ٢٠٠٠، "شهد العالم أكثر من مئتين وخمسين حربًا إقليمية ودولية ومحلية أساسية ونـزاعًـا مسلحًا راح ضحيتها ما يقارب مئة وسبعين مليونًا من البشر، فضلاً على تشريد الملايين من أوطانهم وبيوتهم. وحسب بعض التقديرات، فإن البشرية تواجه مرّة كل خمسة أشهر على وجه التقريب نزاعًا مسلحًا عنيفًا في مكان ما من العالم"(٧٣).

أما النقطة الثانية في هذا السياق، فتشير إلى آثار التكنولوجيا المدمرة على مستقبل الأرض، وهو الموضوع الذي اجتاح اهتمام عددٍ كبير من الدول والبشر بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، هذه الحرب التي كانت إعلانًا صريحًا عن قرب دخول البشر في منافسة نووية متنامية، قادرة على التأثير على الأرض، على نحو يجعلها

مكانًا غير صالح للحياة، بصرف النظر عن الجنسية، و العقيدة، و اللون، و الدين، و الثقافة...إلخ. وهي الحقبة الأولى –في تاريخ الحياة البشرية– التي انشغل فيها الفكر الإنساني بهاجس خطر وجود الإنسان على وجود الأرض، وتُعد نقطة تحول مهمة في تاريخ الوعي الإنساني الجمعي، وفكر الحضارة الإنسانية. فبعد استخدام الولايات المتحدة الأمريكية للسلاح النووي، تأكد لدى عدد من المفكرين –على المستوى السياسي– وهم الحيدة العلمية، وتكشفت أشكال التوظيف السياسي للمكتشفات العلمية بدءًا باستخداماتها العسكرية، وانتهاء بسياسات حجبها التي تتغيا خلق تمايزات اقتصادية، وثقافية، واجتماعية. واستمر نموذج البلدان الصناعية القائم على الطاقة الرخيصة، واستغلال الموارد الطبيعية دون ضوابط، على نحو جعل الكوارث البيئية أمرًا محتومًا، فزادت هذه المخاطر وضوحًا، وكان من أبرزها التغير المناخي نتيجة انبعاثات ثاني أكسيد الكربون، ومن المهم أن نشير في هذا السياق إلى أن "ربع سكان العالم في البلدان الصناعية هم مصدر ثلاثة أرباع الغازات المحدثة لأثر الدفيئة (الاحتباس الحراري). فهناك تهديدات بيئية هي نتاج غير مباشر، أو مقصود، من الحياة التكنولوجية المعاصر، بحيث جعل التغير الذي يشهده على الصعيد العالمي نموذج نمو البلدان الصناعية القائم على الطاقة الرخيصة، واستغلال الموارد الطبيعية دون ضوابط، من الكوارث البيئية أمرًا محتومًا" [٧٤].

وبالرغم من تحذيرات الخبراء المختصين، فإن رجال الاقتصاد، ورجال السياسة، لم يهتموا بالتدهور الناجم عن انبعاثات الكلور، وعوادم غاز الكربون نتيجة التزايد المستمر في استهلاك الطاقة، والممارسات الزراعية المكثفة التي أدت إلى تغيير النظم البيئية النباتية. ومن المعروف حاليًا أن التركيب الكيميائي للغلاف الجوي قد تغير، وأن التوازن بين العناصر الأساسية المكونة للبيئة الأرضية – الجو، والمحيط الأوقيانوسي، والمحيط الحيوي – يشهد تحولاً خطيرًا في الوقت الراهن. وقد أصبحت هذه العملية ذات اتجاه واحد بالفعل. ولا تملك البشرية إلا إبطاء تقدمها، والحد من عواقبها في سياق ضد الزمن، وهذا تحدّ من أعظم التحديات التي واجهتها البشرية على الإطلاق"[٧٥].

يتضح مما سبق أن هناك سمة تطرح نفسها بقوة الآن على الصعيد العالمي، ونتوقع أن يزداد الاهتمام بها في السنوات العشرين القادمة على نحو متنام، وهي سمة تشيرإلى شعور إنساني مشترك حول الهوية الإنسانية الكلية "Macro-Identity" في ارتباطها بالحفاظ على سلامة كوكب الأرض الذي يقع تحت نير مجموعة من التهديدات غير المسبوقة في تاريخه، منذ نشأة الحياة الإنسانية على الأرض حتى الآن، وبعد خطر السلاح النووي الذي جاوز تهديد الدول إلى تهديد الحياة البشرية، وتهديد بقاء كوكب الأرض ذاته.

لقد أصبح الحفاظ على البيئة إشكالية بدأت تشغل الإنسان على الصعيد الكوكبي. بحيث إنني لا اعدو الحق إذا قلت إن القرارات التي تتخذ في وقتنا الحالي حول هذا الشأن، تمتد لتشغل حيزًا مكانيًا وزمانيًا غير مسبوق في اتساعه. "وهي لا تشمل العلاقات بين الدول والمجتمعات والأفراد وحسب، بل تمتد أيضًا لتشمل العلاقات البشرية مع سائر أنحاء الكون ومصير الأجيال المقبلة"[٧٦]. هكذا تلخص المناقشات الدائرة حول حماية البيئة في حد ذاتها كل الاهتمامات، وكل الصعوبات التي تكتنف المفهوم الجديد، مفهوم الحكم العالمي "Global Governance" ، وهذه هي النتيجة الطبيعية لمفهوم "الملكية المشتركة" التي توضح مدى تعقد القضايا، واختلاف الخصوم في آنٍ واحد.

لقد استمر الإنسان ملايين السنين وهو يخشى على حياته من الأرض، والآن بات يخشى منه عليها، وهذا مظهر من المظاهر المميزة لحقبة العولمة التي لم تنتبه إليها كتابات عدد كبير من المفكرين الغربيين، الذين أرخوا لتاريخها المختلف عليه، وهذا في رؤيتي، أول إعلان

عن بدء مرحلة حضارية جديدة، حيث طرحت هذه المشكلة بعدًا جديدًا على مفهومات العولمة وسياساتها، وذلك حين باتت تفرض بشدة ضرورة ارتباط السياسة بفكرة المسئولية، ليس على المستوى النظري، بل على المستوى العملي بسبب إرغام فيزيائي، هو الخطر على جميع اللاعبين، بصرف النظر عن مكاسبهم، أي أن الرؤية هنا قد جاوزت المفهومات القومية، إلى مفهوم إنساني أشمل، يهتم بالهوية الكلية، "Macro Identity"، بسبب ما فرضه الخطر المهدد لبيئة الحياة الإنسانية. إن القرارات التي تتخذ في وقتنا الحالي تمتد لتشغل حيزًا مكانيًّا وزمانيًّا غير مسبوق في اتساعه. وهي لا تشمل العلاقات بين الدول والمجتمعات والأفراد وحسب، بل تمتد أيضًا لتشمل العلاقات البشرية مع سائر أنحاء الكون، والاهتمام بمصير الأجيال القادمة.

٢-٢ سيادة أنماط الإنتاج الرأسمالي

"يكمن الفرق بين رأسمالية القرن التاسع عشر، ورأسمالية القرن العشرين، فضلاً عن اختفاء الاستعمار (بشكله التقليدي) وظهور الأمم الفتية، في تكوّنِ احتكارات من قوى سياسية كبرى محدودة العدد من جهة، وظهور مجموعات اقتصادية، ومالية مرتبطة بها على المستوى العالمي من جهة أخرى، وهذا ما نقل عل نحو ما الصراع من إطاره المحلي، إلى إطار كوكبي جديد، تتحكم فيه قوة أمريكية على نحو جوهري، وذلك بعد أن "قبلت الدول الإمبريالية القديمة بهذه الهيمنة، لاعتقادها أن تحدي هذه الهيمنة الأمريكية، في ظل الظروف العالمية الآن، وميزان القوى الحالي، ربما يكون مآله إلى الفشل. وهذا ما يرمي على كاهل الدول النامية، ودول الأطراف، عبء المقاومة، التي كان من المتوقع أن تصدر –حقًّا- عن التناقضات التي يسببها النظام الرأسمالي في هذه الدول المتقدمة أعينها"(٧٧).

وقد كان الاعتماد على المصادر الداخلية، قبل الستينات، سائدًا، أما الآن فقد أضحت معظم أسواق المنتجات الصناعية الرئيسة أسواقًا دولية، لها طابع تخصصي، وهذا ما أثر على الاقتصادات المفردة، وعلى قدرة الدولة على القيام بممارسات إستراتيجية لإدارة كلية قومية، وهو وضع يثير أسئلة مهمة عن الدور المحتمل الذي يمكن أن تلعبه الشركات متعدية القومية، في إضعاف قدرة الحكومات الوطنية على ممارسة سياسات اقتصادية مستقلة. وذلك بعد أن شهدت العقود الثلاثة الأخيرة بخاصة، تطورًا تكنولوجيًّا، وصل إلى مستويات على الصعيدين الكمي والكيفي، كان يُظن أنه من المحال الوصول إليها، أو تقبلها، وقد رافق ذلك حدوث تحول عميق، على كثير من المفاهيم الاقتصادية المستقرّة؛ فبعد سيطرة مفهوم الشركات الكبرى متعددة القومية "Multi National Companies"، وهي شركات ذات حجم هائل، وتتمتع بدرجة عالية من القدرة على خلق الاحتكار، وإدارته، لمتها تظل محافظة على مصالحها الخاصة، مع أخذها في الحسبان الجانب القومي، ومصلحة الدولة الأم -وهذا وضعٌ، كان يشير على نحو واضح إلى وجود الهُويّة، مرتبطةً بشرطها الاقتصادي القومي، ذاع مع ذيوع سياسات العولمة وانتشارها غير المحدود، مفهوم آخر جديد، أخذ يحل محل المفهوم القديم تدريجًا، وهو مفهوم الشركات متعدية القومية "Trans-National Companies"، وهي شركات "تسعى إلى احتواء العالم كله، والسيطرة عليه، في حركة تتفاوت ما بين الطبقة الاقتصادية الصغيرة جدًّا، والطبقة المتعددة الجنسيات، فتدفع بذلك إلى عملة واحدة، وجواز سفر واحد، وسوق واحدة، وحكومة واحدة، أي إنها تدفع العالم إلى فاشية كونيّة"(٧٨).

إن الرأسمالية المعاصرة عالمية، وسريعة الحركة، وشديدة التعقيد، أصبحت هذه العالمية ملحوظة على نطاق واسع، حيث أصبحت عولمة الأسواق، والعولمة المالية، وعولمة الشركات حقائق مفروغًا منها. فعلى الرغم من كون "الحركة الرأسمالية متقطعة، فإنها ممتدة، وشاملة في الآن ذاته، ومع كل أمة تتغير

الرأسمالية إلى مجال أوسع، في النشاط، وحقل أكبر من التغلغل، والتحكم، والاستثمار، والتحول، وهو أمر دال على مرونة الرأسمالية "(٧٩).

هناك زعم يذهب إلى "أن السوق في الاقتصاد الكوني أو المعولم" تعمل عبر العالم بوصفها وحدة وظيفية في (ما يسمى) الزمان الواقعي، وقد أصبح هذا الزعم ممكنًا من خلال التحول الثقافي الذي غير من الأساليب التي يرتبط الإنسان المعاصر بكل من بعديّ الزمان والمكان"(٨٠). ولا يمكن أن نغض الطرف في هذا السياق عن أن سياسة "الجات" الثقافية، هي "إحدى دوافع منطق الرأسمالية عمومًا في التوسع الاقتصادي. إنه المنطق الذي لا قِبَل بمقاومته لأنه يرتكز على متطلبات تراكم الربح المتعاظم فيما يكون من المحال تخفيضه، أو إيقافه، أو تعليقه، أو إصلاحه، دون هدم النظام ذاته هدمًا مهلكًا"(٨١). وقد "بات من المقبول على نطاق واسع - خلال العقود القليلة الماضية- أن تظهر المعرفة بوصفها قوة رئيسة للإنتاج، وكان لذلك تأثير ملحوظ على تكوين قوة العمل في البلدان رفيعة التطور بخاصة، في الوقت الذي مثل عنق الزجاجة الرئيس أمام البلدان النامية، في العصر ما بعد الصناعي، وما بعد الحداثي"(٨٢). وهذا ما يدفعنا إلى استنتاج أن الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية ستتسع أكثر في المستقبل. وترى إحدى المتخصصات البريطانيات في الاقتصاد السياسي الدولي، أن "القوة الهيكلية" الجديدة هي القدرة على تحديد أسلوب تلبية الاحتياجات الاجتماعية الأربع الأساسية في الاقتصاد الحديث: الأمن، والمعرفة، والإنتاج، والتمويل(٨٣). وهي قوة هيكلية تصوغ إطار الاقتصاد العالمي الذي تتحرك فيه الدول، والمشاريع، ورجال الاقتصاد، وتتصل بالنظام أكثر ما تتعلق بالعلاقات الدولية، وترتبط بمجموعة استخدامات، وقواعد، وأنماط سلوكية، أكثر مما ترتبط بالسلطة السياسية، لقد قضى تدويل الاقتصاد على الارتباط القائم بين القوة والإقليم في واقع الأمر.

وقد أثرت هذه التحولات تأثيرًا بنائيًّا على الأطر التي تتحرك فيها الثقافات القومية في علاقاتها بالهوية، وبأنماط الإنتاج التي باتت تأخذ طابعًا كونيًّا، وذلك بعد أن أصبح الاقتصادي بعدًا من أبعاد الثقافي، ومكونًا رئيسًا فيه، فحين فارق مفهومُ الاقتصاد الكوني مفهومَ الاقتصاد العالمي، اتّسم الاقتصاد الجديد بسمة الاقتصاد المعلوماتي، بمعنى أن "الإنتاجية والنجاح التنافسي، أصبحا ينبعان من قدرة الفاعلين الاقتصاديين على خلق المعلومات، والتعامل معها، والسيطرة عليها، وتطبيقها، فهو اقتصاد عالمي أو معولم. نظرًا إلى أن الوظيفة المحورية للإنتاج والاستهلاك بالإضافة إلى عدد كبير من الموارد المهمة بالنسبة إلى الاقتصاد، يجري تنظيمها على الصعيد العالمي، من خلال شبكة عالمية"(٨٤)؛ فالمفهوم الاجتماعي "السوسيولوجي" القائم لعصر المعلومات والمبدأ التنظيمي القائم عليه الآن هو مفهوم الشبكة، التي أسهمت في خلق حرية وهمية، "إن هامش حريتنا في واقع الأمر يضيق، وذلك مع تزايد تدخل الوسائط، وتزايد عدد الشبكات، وتعقد المسارات التي يتحكم فيها وفينا –مع ضيق الاختيارات البديلة- الآن جهاز يجعل من رؤية وسائطية للعالم واقعًا؛ جهاز له قوة تكوينية عالمية"(٨٥). بل إننا نستطيع النظر إلى الثورة المعرفية المعاصرة بوصفها محاولة لمقاومة التقويض –على المستويين العملي والنظري- للأنماط الرأسمالية، وذلك برغم ما سببته هذه الأنماط من مشكلات هائلة عانت منها شعوب عديدة، ومازالت تعاني منها حتى الآن، "فالرأسمالية لا تتقدم إلا على أرض متناقضة، وعليها أن تتغلب على تلك التناقضات التي تُنتج أشكالها الخاصة للتوسع"(٨٦). ومن هذه المشكلات المؤهلة للتفاقم زيادة نسبة التبادل غير المتكافئ بين دول المركز ودول الأطراف، فلم يصاحب التقدم التقني في دول الأطراف معدل رفاهية مناسب للقوى العاملة، بمعنى "أن معدل فائض القيمة في المحيط ظل أعلى من معدل فائض القيمة في المركز، "قيام

تكنولوجيا مع بقاء الأجور منخفضة"، حيث يتم تدويل سعر البضاعة، والسماح بالتجارة البينية التي تقوم آليات السوق فيها على أسس متقاربة، من دون أن يرافق ذلك تقارب الدخل العام للفرد بين المركز والأطراف، على نحو يحمل الأطراف عبء هذا التقارب، ويزيد من هيمنة المركز"(٨٧). وهو ما سيستمر لفترة غير قصيرة، بشكول مختلفة في الوضع العالمي الجديد.

إن غياب التكافؤ –على نحو مضطرد- في القوة، والثروة، والمعرفة، بين أجزاء مختلفة من العالم، مع امتداد غياب التكافؤ أيضًا على مستوى الدولة الواحدة، وعلى المستوى الجزئي أيضًا أي بين مدينتين في القطر الواحد - كما في الصين على سبيل المثال- قد أدى إلى خلق أنماطَ إنتاج، وسياساتٍ، وقيمًا، ومظاهرَ اجتماعيةً وثقافيةً جديدةً، اتسمت الحديثة منها بصبغة أمريكية"، حيث انتشر نمط الحياة الأمريكية، بعد الحرب العالمية الثانية بخاصة، وانتقل -دون لزوم- إلى الأوساط الأوروبية، على نحو أضاف مزيدًا من البلبلة، التي اتسمت بهوس اقتناء السلع، والجري من وراء الربح النقدي، الذي يسمح باقتنائها، وهذا ما قوَّى من سرعة الحراك الاجتماعي من جهة، كما أسهم في انحلال التقاليد المحلية من جهة أخرى"(٨٨). وقد جرت هذه التحولات هذا على نحو متسارع لم يشهدِ العالمُ مثيلاً له من قبل، الوضع الذي أجج حدة التناقض بين عدد كبير من المجتمعات، برغم مشاركتها الجمعية لواقع افتراضي واحد، وذلك برعاية سياسات العولمة، وبسيطرة وسائل إعلام ذات سيادة أمريكية، وهذا ما أنشأ مصادر إنتاج واستهلاك رمزيين لم تكن معروفة من قبل، على نحو أسهم في تفكيك النظم التجارية المحلية، وأخضعها –في الآن ذاته- إلى إستراتيجيات رأس المال العالمي، حيث اقترن هذا الوضع بجهد قانوني وتشريعي لتوحيد عالمي للقوانين الاقتصادية، على نحو يزيد من قوة الدفع إلى الاندماج الاقتصادي في سوق واحدة. وقد بدأ هذا الجهد في الظهور بعد "أزمة الكساد العالمي، وما صاحبها من تقلص ربحي، وسياسات تقشف، مع ارتفاع معدلات البطالة.. إلخ. الوضع الذي أعاد تشكيل بنية النظام الرأسمالي العالمي وأنماط التحالفات في داخله، هكذا قامت الرأسمالية بتقويض أزمتها، عبر خلق عالم جديد"(٨٩). "أما القول بأن الرأسمالية سوف تؤدي إلى إساءة الأوضاع مدة قرن أو قرنين، ولكنها سوف تؤدي بعد ذلك إلى التحسين، فهو قول لا يجيب عن مشكلات المجتمع، بل يتفاداها"(٩٠).

٢-–٣ الصورة واللغة

بدأت "الصورة المرئية" في العصر الحديث -على مستويي المضمون والشكل- تحتل تدريجًا مساحات كانت حكرًا على اللغة المنطوقة، وسياقاتها، وما تحيل إليه من بنيات، وثقافات، وأساطير، ومعتقدات، ذلك بعد أن أصبحت المعرفة، والقدرة على التلاعب بها، وتوظيفها –في عصرنا المعيش- أدواتٍ مهمة وقاسية، في المواجهة بين العقائد والأيديولوجيات؛ ساعد في ذلك التقدمُ العلمي التكنولوجي الهائل، وشيوع استخدام الوسائط البصرية، والحاسوب، على نحو رفع عنها المراقبة، وأطلق سراحها من حبسها الطويل. وقد مرّ تاريخنا بأنظمة بصرية عديدة، كانت تشكل دائمًا إطارًا لرؤية ما، "ففي نظام الأصنام، الذي يتشاكل مع الثيوقراطي، كان بإمكان المرء أن يُنكر المظاهر المحسوسة، ولكن لم يكن قادرًا على إنكار ما وراء المرئي. وفي نظام الفن، الذي أعلن عن ولادة الإيديوقراطيات، غدا بإمكان المرء الشك في الأصنام والآلهة، وذلك دون الحقيقة، أو ما يظنها كذلك، وفي نظام البصري، و الفيوقراطية، صار بإمكان المرء أن يتجاهل خطابات ما يُسمى الحقيقة، وأن ينكر الكليات والمُثل، ولكن لم يعد بإمكانه إنكار قيمة الصور"(٩١)؛ "كانت الصورة هي الأولى في "جينالوجية" الهيمنة، ثم جاء نظام الكتاب ليحدّ من تلك الهيمنة، وهي تستعيد مشروعيتها الضائعة (في إطار المشروع ذاته) من خلال الشاشة فقد أصبحت الأيقونة، والشاشة، بعد حروب (الحروف والكلام)

الرهان الأكبر لمعارك القوة والنفوذ، بحيث يمكن القول إن عاصمة العواصم قد نوّمت الوافدين عليها، وكسبت محبتهم بلا شعور منهم ، بالشاشة المرئية أكثر من الدولار هكذا أخلت الهيمنة المالية مساحات كبيرة كانت تحتلها للسيادة المتخيلة"(٩٢).

لقد أصبحت الصورة، في عصرنا الحالي، مشيرة إلى احتياج -لا واع- من قبل الفرد في التعبير عن فرادته وفرادة أشيائه، وقد "نشأ التصوير الشمسي من الوجهة التاريخية بوصفه فنًا للشخص، ولهويته، ولخصوصيته المدنية، ولما يمكن أن نسميه بكل معاني العبارة خصوصية الجسد واستقلاله"(٩٣). وأصبحت "الشاشة المرئية، نوعًا من مرآة نرجس، ومكانًا لاستعراض النرجسية"(٩٤). وأضحى الاهتمام بالصورة شكلاً من شكول تأكيد الهوية، وتعبيرًا عن احتياج توّاق لها، في علاقات الفرد بذاته، وبأشيائه، وبمحيطه الاجتماعي والثقافي، خصوصًا بعد أن أخذت الصورة مكان الكلمة، دون حاجة إلى فائض قول، أو تفسير، بسبب قدرتها السريعة على الاتصال المباشر، باقتصاد هائل، على مستوى التعبير، فبينما يشير الدال اللغوي مثل لفظ "شجرة" إلى فئة شاملة، تضم كل أنواع الشجر الموجود على اختلاف صفاته، يدل الدال الفوتوغرافي لشجرة مثلاً على شكل ماهوي بعينه، وعلى وجود مفرد في النوع، وعلى مدلول مختار بعينه، وهذا ما حمَّل الصورة بدلالة ماهوية، فأصبحت -في بعد منها- جزءًا من حقيقة ما تدل عليه، وطيفًا لوجود ما، وجزءًا شبحيًا من الواقع، وليس محض دال مجازي، فالصورة تمنح معنى له محمول أقل من الكثافة المجازية التي تحملها اللغة. فالصورة اقتصادية، لأنها "توجز التفسيرات، وتختصر البراهين، ذلك أن ترسيمة ما، أجدى ألف مرة من خطاب مطول، إنها تمكّن من تفادي الخسارة الخطية، كما أنها ذات طابع عملي، لانها تقنع، وبكلفة أقل"(٩٥) فهي أسرع في التلقي، وأسهل في التذكر، من النص المكتوب، وأكثر حركة وانتشارًا. فالصورة محسوسة، "تتفاعل مع الكون، وتقتات من مصادر أقل خضوعًا للمراقبة، وأكثر خرقًا للحواجز، فإذا كانت الكلمات المكتوبة تظل دون حراك، فإن الصور تحتفظ دائمًا ببعض الحياة، لانها تثير فينا استعادة دائمة للمكبوتات، لذا فهي تهدد، وتثير، وتحافظ، وتحفّز، وتثبط الهمم، أما تمثيلها فيحافظ على حياة الممثَّل"(٩٦).

كما تُعد الصورة -في مستوى ما- عابرة للغات، وعالمية في توصيل المعنى، برغم اختلاف البيئات، من هنا كانت استخداماتها أيسر في نقل القيم، والمفاهيم، وفي تطبيع العادات في اتجاه أنماط معيشة جديدة، لا تبعد كثيرًا عن مصالح القوة التي توظف هذه الآلة الإعلامية الضخمة، التي تشبه كائنًا خرافيًا، ما أن يملكه سيد، حتى يلبي له ما يريد، بصرف النظر عن طبيعته وأهدافه. و"يعود (إلينا الآن) المتخيَّل عبر توظيف بنيات عتيقة، خلناها متجاوَزَة، وذلك عبر خلق ميثوبيات جديدة، تعمل بصفتها رابطًا اجتماعيًا، وهذا ما يشير إلى انفجار الصور المرئية بوصفها برهانًا على ذلك، فبفضلها، تمارس المجتمعات الحلم، وتستعيد أجزاءً منها كانت قد كُبتتْ فيها، أو حُرمت منها بسبب حداثة ذات جوهر عقلاني، هكذا يمكننا أن نفهم تحولات الأسلوب التي نلاحظها في أيامنا هذه، هذا الأسلوب الذي يسعى بعد أن كان نفعيًا خالصًا، إلى احتواء كل الأبعاد الباطنية؛ "الحُلميّة، واللهوية، والرمزية" التي يمكننا الوقوف على آثارها، في كل لحظة من الوجود اليومي الحالي"(٩٧).

حلَّ الجسدُ المادي، وصور الإنسان والأشياء "الآن وهنا"، محلّ المجاز اللغوي وعالمه، على نحو قرب الصورة من مستوى ما من مستويات الأسطورة بمعناها المفتوح، كونها مركزًا من المراكز التي يتأسس عبرها وعي الإنسان المعاصر بالعالم وبالأشياء، فاحتلت "الصورة" بوصفها دالاً كثيفًا، مكان الموضوع بقداسته التاريخية، وخلقت بذلك سياقات خاصة بها، بل إننا لا نغالي لو قلنا إن "الصورة" قد أصبحت واحدةً من

الأساطير المؤسسة لوعي الإنسان المعاصر بالعالم والأشياء، فالعقل والعلم (بمعناهما المباشر) لا يربطان الناس إلا بالأشياء، "ولكن مايربط الناس فيما بينهم، وعلى المستوى المتواضع من السعادة، والهموم اليومية للجنس البشري، هو هذا التصور العاطفي، ذلك لأنه يعيش وتبنيه مملكة الصور"(٩٨) ذلك لأن "للصور تلك الخاصية التي يمكنها أن تنتج ما يسمى تأثير الواقع، فتؤدي إلى رؤية أشياء، وإلى الاعتقاد بما تراه، إن هذه القدرة على الاستدعاء، لها تأثيرات، ونتائج تعبوية، مشحونة بتورطات سياسية، أو أخلاقية، قادرة على إثارة مشاعر قوية، ليست إيجابية فحسب، بل سلبية أيضًا، مثل المشاعر العنصرية، ومشاعر كره الأجانب، "زينوفوبيا"(٩٩)، وهي ملاحظة تقبل التطبيق على الصورة بأنواعها كافة؛ ساكنة، ومتحركة، فحين تختار كل ثقافة حقيقتها، أو ما تظنه كذلك، تختار واقعها، "أي ما تحسبه قابلاً للرؤية، وجديرًا بالتمثيل والتشخيص، والحال أن الواقع غدا الآن مقولة تقنية ثقافية، وعالمية، تقوم بتأليه الصورة، عبر آلية تقنية واجتماعية؛ هكذا تضاعف الصورة المسجلة من سلطة الواقعة، عبر إرهاب البداهة"(١٠٠). فالمرئي لا يمكن تفنيده بالحجج، وإنما يُعَوّضُ بمرئي آخر. فالصورة لا تنام!

أصبح عالم الصورة، بمختلف شكوله، وسيلة مهمة من الوسائل التي وظفتها سياسات العولمة، لتأكيد قيمة المفاهيم المرتبطة بالهوية الفردية، ساعدها على ذلك المحيط الثقافي العالمي الجديد وثورة الاتصالات الحديثة، فتخلقت سياقات معرفية، ووسائل إدراك على المستوى الإنساني جديدة، احتلت الصورة فيها تدريجًا مساحة كبيرة من حيز التعامل البشري، بل احتلت جزءًا مؤثرًا في اللغة. ويتعجب المفكر الفرنسي رولان بارت من غياب تأمل الباحثين في الاضطراب الحضاري الذي جلبته الصورة الفوتوغرافية "فهذه الصورة قريبة العهد على الحضارة الإنسانية من المنظور التاريخي، لأن التصوير الشمسي هو قدوم الأنا نفسها بوصفها آخر، إنه تفكيك ماهر لوعي الهوية، "حيث تمثل الصورة على المستوى الخيالي تلك اللحظة التي لا أكون فيها ذاتًا ولا موضوعًا، فأعيش آنئذ تجربة الوضع بين قوسين"(١٠١). وقد أضحى الجسد -صورةً وموضوعًا- من أهم ما يعبر عن ذات ما، وعن وعيها الخاص، وموضوعها الثقافي، "فعلى الرغم من أن المعنى قد يفقد قيمته هنا، فإنه يحافظ على حياته "هكذا تظل اللغة؛ لغة الصورة هنا -كما كانت لغة الكلام من قبل- قرينة الإمبراطورية"(١٠٢). وقد نتفق مع بارت في أن "عصر التنوير الشمسي هو عصر شديد العنف لما تعمّمت الصورة أفسدت كليًا واقع العالم البشري عالم الصراعات والرغبات بذريعة تقديم صور له، ولا يرجع ذلك إلى أنها غير أخلاقية أو دينية في ذاتها، إن ما يميز المجتمعات المسماة متقدمة هو أنها تستهلك اليوم صورًا وليس معتقدات كما كان الحال في المجتمعات القديمة، أي أنها أكثر تحررًا ولكنها أوغل زيفًا، كما لو أن الصورة تنتج في الوقت الذي تتخذ فيه طابعًا كونيًا عالمًا بلا اختلافات، عالمًا لا مباليًا (وهو ما أختلف فيه مع بارت برغم اتفاقي على الجزء الأول من حديثه) أن الصورة بالتحديد هي سبب رئيس للعنف)"(١٠٣).

يطرح العنف ذاته من خلال لغة الصورة، على نحو متزايد، وذلك بعد التحول الذي حدث على الوسيط الثقافي، وتحوله من الجانب الذي كانت تسيطر عليه الكتابة، أو الشفاهة، إلى الجانب الذي يتحكم فيه البصر، والرؤية، وكل ما لا يقوم إلا على التحقق المشهدي، وذلك في ظل التطورات التكنولوجية الحديثة التي خلقت مجالات اتصال، وتسلية جديدة، مثل الإنترنت، والفيديو، وألعاب الكمبيوتر.

هكذا اختلط الواقعي، عبر تأثير التقنية، بما يسمى الواقع الافتراضي، وقد ساعدت وسائل الإعلام المعاصرة على تَعْمِية هذا الواقع المعيش، وتَحْريفه، فحولته إلى "نسخة مشابهة له، خالصة في زيفها وفي بعدها عنه، هي نسختها الخاصة بها تقدمها بوصفها

(الواقع) تلك الحالة التي أسماها بودريار المشابهة "Simulacrum"[١٠٤]، ومن الممكن أن نلاحظ بيسر، تعاطفنا الإنساني مع قضايا أناس آخرين، لم تطأ أقدامنا بلدانهم من قبل، بالرغم من أن هذا التعاطف يتحقق في عالم افتراضي. وهو شبيه العالم الحقيقي. غير أن الشبيه "Simulacrum"، فضلاً عن الطقس الآلي للتفاعل، والتقليد الأخرق، وغير ذلك، تحضر كلها عادة من أجل التشويش على احتفالية الشعور بالذنب. فها هي ذي إنسانية هَزَّتها حركة، تحسب نفسها محلّ إجماع، وها هو نوع إنساني يزعم أنه اتهم نفسه فجأة -على الملأ- بكل الجرائم التي ارتكبها، حقًّا، ضد نفسه، وضد الإنسانية. لأننا حين نشرع بوضع أنفسنا موضع اتهام، ملتمسين الصفح عن كل جرائم الماضي؛ التي ارتُكِبَتْ ضد الإنسانية، فإنه لن يبقى هناك بريء على وجه الأرض، هكذا، لن تجد شخصًا، يصلح لأن يحتل منزلة القاضي، أو الحكم"[١٠٥].

قام الاتصال المرئي بتخفيف وطأة المكان -على المستويين السياسي والإعلامي- وتغيير مفهوم السيادة العملي والقانوني للدول على حدودها، وهو وجه من أهم وجوه العولمة التي نجحت -قبل أن تكسب الحرب- في ان تحرز انتصارًا يتمثل في فرض نمط الحرب الخاص بها، فقد كانت اللغة دائمًا قرينة الإمبراطورية، إن "القوى المهيمنة، هي القوى التي تتمكن في ظروف معينة، من فرض تسمياتها، ومن فرض التأويل الذي يناسبها، وبالتالي إضفاء الشرعية على هذه المسميات بل وتقنينها على المسرحين القومي والعالمي"[١٠٦]، حيث ينتج كل مجال من خلال وسيطه الذي يتحقق فيه معايير الاعتقاد في الواقع، و ينزع -نتيجة لذلك- الثقة بما هو ليس واقعًا. إن مسألة الثقة مسألة دائمة، لكن الأجوبة عن سؤال (بمن تثق؟) تختلف حسب المعارف والآليات فمن ثقة بأفكار معقولة – كانت في عصر الخطاب – إلى ثقة بالأشياء المرئية – في عصر الشك والأشكال – إلى غياب الثقة بالأفكار – في عصر الشاشة – المهم أن تكون الصورة جيدة"[١٠٧].

لا تضع الوسائط الإعلامية جداول أعمال، وأطرًا للجدال فحسب، ولكنها تغير أيضًا وجهات الرغبة والذاكرة والخيال، ومستوياتها، كما توحي إلينا أن الواقع، يشبه عالمًا لا حاجة فيه إلى الذاكرة؛ حيث تصبح "الصور البصرية بديلاً عن الذاكرة"، فالشاشة المرئية تطلب منا أن نعيش حاضرًا، غير مستقر، تعوض الذاكرة فيه ، التي تنتج عن العيش من خلال الصور، متعةُ فقدان المرء لذاته."[١٠٨].

-٢ -٤ التدفق الثقافي:

بداية، لا توجد ثقافة غير هجينة في مستوى ما من مستوياتها، وتظل أية ثقافة على هذا النحو، إلى أن تصل إلى حدٍّ تستطيع فيه عناصرُها المختلفة أن تصلَ إلى شكل خاص من شكول الارتباط القوي الوجداني بمتلقيها، فتتسم حينئذٍ بمسحة من مسوح الانتماء، وسمة من سمات الوحدة، والهوية. ونذهب في سياقنا هذا إلى أن الثقافة هوية، ولكنها ليست الهوية، إذ إن معتقد الهوية كان يُفترضُ وجودُه في الوعي الإنساني العام في كل كينونة، وكان الاعتقاد الذي يذهب إلى وجود سمات مشتركة نقية في كل أمة، او شعب، أو قبيلة قائمًا، وهو اعتقاد ينتمي في أساسه إلى ما أطلقُ عليه "المتخَيَّل الاجتماعي" للهوية، وقد تعاملت بعض الأدبيات الاجتماعية، والأنثروبولوجية، والسياسية، نقديًّا مع جمّاع هذه السمات لمتخيل الهوية، والظاهر الآن هو نمو وعي عام بتداخل الحدود، والنظر ارتيابًا إلى فكرة النقاء، فضلاً عن الشك في فكرة الثنائيات المتضادة التي سادت إبان القرن الماضي بخاصة. وأشير في ذلك إلى ما مسّ مبدأ النوع ذاته من تداعٍ، شهدنا آثاره في هذه التداخلات القويّة بين حدود الأنواع، والمدارس، والتي مثلت طويلاً أنظمة دلالية، كانت، وما زالت، جزءًا لا يتجزأ من عملية بناء المعنى المستمرة في العالم الاجتماعي. فبتنا نلاحظ على سبيل المثال، ذيوع التداخل ما بين الأنواع الفنية والأدبية، وتداخل حدودها،

على نحو أنتج تغيرات جديدة في الأذواق، على مستويي الإنتاج والتلقي، بحيث أصبح هناك "اهتمام أقل ببناء أسلوب متماسك ومترابط، واهتمام أكبر بالتلاعب بالأساليب المعروفة، وتفصيلاتها، وهذا ما يشير إلى أن ما يحتل موقع الصدارة الآن هو الغياب الحاد للحدود النوعية، فضلاً عن ضبابيتها، بين الفن والحياة اليومية، بالإضافة إلى التشوش الأسلوبي الذي ينحاز إلى الانتقائية، وخلط القواعد. واستخدام المحاكاة الساخرة، والمعارضة، والتهكم، والهزل، فضلاً عن الاحتفاء بالثقافة في أبعادها السطحية، وليست العميقة فحسب، "فعندما يشيع الاعتقاد بأن الفن مجرد تكرار، لابد من أن تنهار فكرة الأصالة التي ينبغي أن تكون موجودة في المنتج الفني"(١٠٩).

وقد خلقت الثقافة العالمية الوسيطة تدفقات على المستوى الكوني، من خلال خمسة مجالات: "المجال الإثني الذي يتضح من خلال الهجرات، و حركة السياحة، واللاجئين، والعمال الغرباء، والمجال التقني الذي يظهر في التدفقات التكنولوجية عبر الشركات متعددة الجنسية، والشركات الوطنية، والوكالات الحكومية، والمجال المالي، الذي يمثل تدفقات النقود السريعة، وأسواق العملة، والبورصات، والمجال الإعلامي الذي يتضح في تدفقات الصور والمعلومات عبر الصحف، والمجلات و"الأفلام"، و""التلفزيون""، والمجال الأيديولوجي، الذي يرتبط بتدفقات الأفكار، والمفهومات حول الحرية، والديمقراطية، والتنوير"(١١٠). وعلى الرغم من غياب الدقة في هذا التقسيم، إذ خلط مثلاً بين مادة التدفق وأداتها أحيانًا، كما أهمل التدفقات العقدية، وغير ذلك، فإنه تقسيم كاف، ومقبول، للإشارة إلى حجم التدفقات التي تتحكم فيها الثقافة الآن.

وتشير التدفقات الديموغرافية، وهي تدفقات عبر قومية بطبيعتها، إلى انتقال أفراد، يغادرون بلدانهم من أجل الإقامة، أو الهجرة إلى بلدان أخر، وهذا ما قد يسهم في هدم بنية مجمتعهم الأصلي، وإعادة تكوين المجتمع الذي يستقبلهم. ويمكن ملاحظة ذلك في المجتمع العلمي الأمريكي، على سبيل المثال، وقد بدأت مظاهر التدفق الثقافي الأول، عبر الهجرة من أجل الحياة في أماكن جديدة، ومع إثنيات، وشعوب، وبيئات ثقافية مختلفة، وذلك بعد أن أصبحت هذه الهجرة، أمرًا ممكنًا في النصف الأول من القرن ما قبل الأخير بخاصة، وفي هذا المبحث تفصيلات كثيرة حول الشكول التي اتخذتها علاقات الهيمنة الثقافية المتنقلة بين أيدي الثقافة المحلية؛ "ثقافة الساكن المحلي"، وسمات الثقافة الوافدة، وبناها، "ويمكننا أن ننظر إلى مثلٍ لهذه التفاعلات، وتعقيداتها في العصر الحديث، بداية من علاقة المهاجرين الإيرلنديين والألمان إلى أمريكا في بدايات الهجرة، ثم علاقة المهاجر الأوروبي بعامة، بالهنود الحمر، والسكان الأصليين؛ "علاقة تصفية عرقية"، مرورًا بعلاقة الثقافة الأوروبية البيضاء في أمريكا، بثقافة الأمريكين السود العبيد قبل حرب الولايات الشمالية والجنوبية؛ "علاقة استعباد"، حتى علاقة الثقافة الأمريكية -الآن وهنا- مع المهاجرين الجدد إلى أمريكا؛ "علاقة احتواء، عبر ما يُسمى التعددية الثقافية".

ولهذا التدفق عبر الهجرات، الذي كوَّن كتلاً إثنية، تنوعت شكول اندماجها مع بيئاتها الثقافية المحلية الجديدة، آثار تظهر على مختلف مناحي الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، في الأراضي المُهاجَرِ إليها، ولكننا معنيون هنا بالوجه الثقافي لهذه التدفقات، فضلاً عن تأثيرها على مفهوم يُعدّ من أهم المفاهيم في العلاقات السياسية، والدولية المعاصرة، وهو مفهوم القومية، "فلا جدال الآن في أن النظام الرأسمالي العالمي، يسهم في إنتاج ما يسميه مجموعة من علماء الاجتماع "التميع" الثقافي، وعلى الرغم من ذلك، فإنه يجب علينا أن ننتبه إلى أهمية محتوى الثقافات القومية.

ومع النمو الاحتمالي الدال للهجرة الدولية، واختلاط ثقافات عديدة بعيدة عن مواطنها الأصلية، فإننا لا نعدو الحق إذا قلنا إنه "لا يوجد نموذج نظري مؤسس قوميًا يمكن أن يلائم التعامل -على المستوى المعرفي- مع هذا الوضع الثقافي. ليس هذا فحسب، بل إن عدد الناس الذين لا جذور لهم، ولا وطن، يتزايد على نحو متفاقم. ومن ثمّ يتم فكّ الارتباط الحتمي بين الثقافة ومنطقة بعينها. أي إننا دون إطار واسع، متعدٍّ للقوميات، لن نستطيع أن نتعامل بنجاح مع الظاهرة الثقافية، التي على الرغم من ارتباطها ارتباطًا واضحًا بهذا المجتمع، او بذاك، فإنها انتشرت في خارجه، ومن حوله"(١١١). هكذا حولت حركات الهجرة النظامَ الدولي، إلى نظام لامركزي، وذلك حين جعلت من كل مهاجر لاعبًا محتملاً، برغم تواضع مكانه في اللعبة الدولية، هكذا ينقلب مبدأ الإقليمية؛ وتواجه المطالبة بالعدالة، التي يلوح بها المهاجر، لتأكيد القانون الذي تعارضه الدول!"(١١٢).

قامت التدفقات الثقافية بين الدول، في ظل تخلصها من الخضوع إلى الشرط الجغرافي، بربط الثقافة بقوة بسياسات العولمة، وبتحريرها من المفاهيم التقليدية للجغرافيا السياسية، فإذا ما نظرنا إلى مفهوم الثقافة على المستوى الجغرافي لوجدناه منقسما إلى اتجاهين: الأول " يرى الثقافة إقليمية في جوهرها؛ فيفترض أن الثقافة تنبع من عملية تعلم محلية في الأساس. وهذه هي الثقافة بمعنى الثقافة، أي ثقافة مجتمع، أو ثقافة فئة اجتماعية، وهي فكرة ترجع إلى رومانتيكية القرن التاسع عشر؛ وضعت قواعدها في القرن العشرين، النسبية الثقافية بخاصة، ومن الأفكار المتصلة بها فكرة النموذج العضوي، أو نموذج "الشجرة" في الثقافة. أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه أوسع نطاقًا للثقافة، يعالجها بوصفها بالنسبة إلى الإنسان كالبرنامج بالنسبة إلى الحاسب الآلي"(١١٣) ، وهي فكرة متضمنة في نظريات التطور والانتشار التي تعد الثقافة فيها عملية تعلم، تجاوز المحلية. وهذان الاتجاهان في معالجة المفهوم ليسا متنافرين؛ فالثقافة بناء على الاتجاه الثاني، أدخل في وظيفة التعبير منها في الاتجاه الأول.

وقد وضعت التدفقات الثقافية على المسرح لاعبين فرديين، ولاعبين جماعيين، "فقد تكون نتاج لعبة أفراد، وقد تصدر عن مشاريع، تنشأ من أجل هذا الغرض، على وجه التحديد؛ وهي تدفقات تشمل قطاعات بالغة الاختلاف، كاللغة، والدين، والأيديولوجية، والمؤسسات. من هنا كان اتصالها بعقليات شديدة التنوع، لا يجمع بينها إلا نشر قوانين ونظم، تستهدف خلق طرائق إدراك، ونظم معان، يتقاسمها الجميع، وهي ترجع بصفة أساسية إلى نظم رمزية، تصوغ مجموع التصرفات الاجتماعية على نحو مباشر، وتهيئ الظروف المواتية للهيمنة، على نحو لا يمكن إدراكه بصورة مباشرة، ولعل ذلك هو السبب في إدراج التدفقات الثقافية، بين جميع التدفقات عبر القومية، في منطق العلاقات الدولية، في خارج نطاق الدولة، أو منطق التبعية، أما التدفقات الفنية فهي أقل خطأ في الدراسة، وإن كانت تشكل برغم ذلك عنصرًا لا يستهان به في العلاقات الدولية"(١١٤) . هكذا، غزت الجغرافيا التخيلية المعاني، والناس، وتكونت هويات وصلية عديدة، ولهذه العملية جغرافية تاريخية، ارتبطت دائمًا بالإمبراطوريات، "فغالبًا ما أدى تقسيم العالم إلى غرب تقدمي عقلاني، و"بقية"؛ إلى تفوق غربي أبيض، عبر عملية توليد مستمرة لمن يسمى (الآخر)"(١١٥). أما فكرة التهجين فتدل على "عملية ثقافية منتشرة في عالم اليوم. حيث يشير المفهوم إلى عملية تمتزج فيها المعاني، والأنماط الهادفة، من مصادر تاريخية مختلفة، هي في الأصل مستقلة، من حيث المكان. إن أي ثقافة في أصفى صورها، تفتقد -عند التأمل- النقاء في جوهرها؛ وهو ما نعدّه حقيقة إثنوجرافية، بصرف النظر عن أي قصد محدد. أما السياق الأمثل للتهجين فهو تلك البنية الاجتماعية، التي يكون لحاملي المواريث فيها حساب أكبر مما لغيرهم،

مثلهم في ذلك مثل مواريثهم أنفسها"(١١٦).

ويمكننا في هذا السياق أن نحدد اتجاهين تسير فيهما عملية التدامج الثقافي؛ يمثل الاتجاه الأول الآلية التي يمارسها المركز بنشر ثقافته إلى الأطراف، أما الاتجاه الثاني فيتمثل في دخول ثقافات الأطراف إلى المركز، لكن المشكلة هنا هي قدرة المركز دائمًا على تحويل حركة الثقافات في الأطراف، لخدمة مصالحه عبر استيعابها، ودمجها في فضائه تدريجًا بصفتها مكونًا أصيلاً في ثقافته. من خلال نسيج، متشعب اللغات: البصرية، والسمعية، والكتابية، وخلافه، فضلاً عن كونه تدفقًا لا يتحقق كما كان سابقًا، عبر الانتقال المكاني، أو الهجرة بأنواعها فحسب، ولكنه يتحقق الآن، على نحو مؤثر، وهائل، عبر تكنولوجيا اتصالات معاصرة، حاصرت الحدود، وهشمتها، وهذا ما يزيد من قدرة المركز على الإغراق الثقافي، من جهة كمية، وعلى التأثير على من يسميه آخر من جهة أخرى، لأن في ثقافته المبثوثة، ما يربط هذا الآخر بها، وذلك لأن المركز قد استوعب مسبقًا جزءًا من ثقافته، وهذا ما يشير إلى تزامن الخصوصية والعمومية على نحو دائم.

تهيمن على هذه الثقافة العالمية برغم هجنتها، ثقافاتٌ جزئية معدودة، وهي ثقافات تنتمي إلى أسٍّ غربي في جوهرها؛ حدد انتشارها ثلاثة عوامل الأول: عدد المتكلمين باللغة التي تحدث بها هذه الاتصال، من خلال وسائط الاتصال الحديثة، "الميديا"، والثاني هو: نسبة توزع هؤلاء المتكلمين على مساحة جغرافية واسعة ممتدة، بما يفرضونه من تفاعل في بيئاتهم الثقافية المختلفة، ومحيط كل منهم الثقافي، وهذا ما يجعل من عدد المتكلمين بلغة ما من غير أهلها، عاملاً مهمًا في هذا الإطار، والثالث هو: وجود هذه اللغات، إنتاجًا واستهلاكًا، على نحو فاعل في المنتديات الدولية، والمؤسسات العالمية. فعدد المتكلمين بالصينية هائل، لكن تأثير هذه اللغة على الشبكة، أو حضورها الفاعل في المؤسسات الدولية، يكاد يكون ضئيلاً، بسبب العامل الثاني السابق. ومن اليسير ملاحظة توافر هذه العوامل بقوة في اللغات: الإنكليزية، والفرنسية، والأسبانية، والألمانية، بخاصة، دون غيرها.

يتضح -من خلال هذا التحليل- أن التفوق الثقافي على المستوى الكلي، تتحكم فيه على نحو مؤثر العوامل الثلاثة المذكورة آنفًا، فكلما ارتفع نصيب ثقافة ما من عامل أو أكثر من هذه العوامل الثلاثة، زادت قدرة هذه الثقافة على التأثير على الثقافات الأخر، أما التدامج - في حدّ ذاته- فلا يحمل قيمة إيجابية، أو سلبية قاطعة، لأنه يقبل القيمتين معًا. لكنه يسهم -في الحالتين- في تفكيك متخيل الهوية، والحدّ من آثاره، ويرجع ذلك إلى حدوث هذا التدامج، بدرجات شديدة التفاوت، والسؤال هنا ليس عن التأثر، ولكن السؤال عن نسبته، على المستويين السلبي والإيجابي معًا، أما زمن استمرار هذا الاتصال بين ثقافتين، فعامل أساس في تحديد حركة التأثير والتأثر، على متخيل الهوية بخاصة. إن كلّ شكل جديد من روابط الاتصال، ييسر لمجموعة محددة من العلاقات الاجتماعية حضورها القوي، مستبعدًا -في الآن ذاته- مجموعة أخرى، تفتقر إلى إمكانية الوصول إلى وسيلة الاتصال المعنية، أو استخدامها، أو توظيفها.

ربما يثير حديثنا عن التدفق الثقافي، وعن التدامج الثقافي، سؤالاً، قد يبدو مفاجئًا في هذا السياق، والعلاقات بين التدفق والتدامج هي علاقات وثيقة، فالأول يشير إلى الحركة، ويشير الثاني إلى الأثر، ويُعدّ التدفق الثقافي -في حقيقته- تدفقًا غير متكافئ، تتحكم فيه، ثقافة مهيمنة، أمريكية الطابع، وتسيطر على أفقه الحضاري بيئة ثقافية غربية في أساسها، وهو في النهاية يقود الثقافات الأخر إلى شكل ما من شكول التوحيد الثقافي العالمي، أو التجانس الثقافي، أي أننا نرى ما يحدث الآن من تدامج، في حقيقته، ومن خلال التدفق الثقافي، مجرد وسيلة مرحلية من وسائل عولمة قيم ثقافة أمريكية في أساسها، وهي ملاحظة مهمة في هذا السياق. فهم يبيعون، والعالم يشتري. من خلال

بيئة استهلاك، وسوق نموذجي، يخدم مصالح هذه الثقافات المهيمنة، وقيمها، أما التجانس فيتحقق أساسًا عن طريق تدفق الثقافة بوصفها سلعة من المركز نحو الأطراف.

لقد غرق الجمهور دونما تمييز في فيضان من السلع الثقافية ضئيلة الجودة، على المستوى الفكري، ولكنها سلع ثقافية مُنتَجَة على نطاق شاسع. وهذا يعني تزايد خسارة الثقافات المحلية، فحين تقوم التكتلات الثقافية الاحتكارية الكبرى، بنشر أفكارها عما ينبغي أن تكون عليه الثقافة، "تصبح الأسئلة الأساسية هي: قصص من تلك التي تُروى ؟ ومن الذي يقوم بذلك ؟ كيف تُصْنَع وتُوَزع ؟ وكيف يتم تلقيها ؟ من الذي يتحكم في الإنتاج والتوزيع والعرض؟"(١١٧)."وتتمثل المسألة المطروحة هنا في أن المركز يستعمر (يطلب إعمار) عقول الأطراف على نحو تراكمي – وذلك من خلال أُطر العملية الثقافية التي يمر عبرها التدفق عابر القوميات بسهولة، ومن بينها إطار السوق"(١١٨). وفي هذه الأطوار الأخيرة، "تصبح شروط السوق مقياسًا معقولاً معدًا داخل أشكال الحياة في الأطراف، بحيث أصبحت هذه الأشكال قائمة، وشديدة التغير، بطبيعة الحال، حتى إن تعريفها الثقافي –هي ذاتها– يتم خلال الشروط المستقاة من المركز"(١١٩). وفي داخل إطار السوق، وتمشيًا مع خطة تحقيق التجانس العالمي، يمكننا أن نتوقع ضعف الرابطة القائمة بين الإقليم والعملية الثقافية. إن تدفق بعض السلع الثقافية عابرة القوميات يقوم، بطبيعة الحال، على حد أدنى من الاهتمام، أو إثارة الاهتمام، بأي سمات خاصة متمايزة من جانب المستهلكين. ويصدق ذلك على ما أسمته إحدى الباحثات "الإغراق الثقافي"، الذي قد "يماثل الإغراق بالأدوية منتهية الصلاحية، والحافلات التي لا تؤدي وظائفها بكفاءة"(١٢٠)..

على الضفة الأخرى، يرى عدد من الباحثين أنه حين "تمتص الثقافةُ الطرفية تدفقَ المعاني، من المركز، تقوم بتحويلها، وهضمها، وجعلها جزءًا منها إلى حد كبير، وهذا ما يجعل من هذه المعاني عاملاً مؤثرًا على زيادة الصلات الثقافية، بين المركز والأطراف، بحيث تُيَسِّر الطريق للمزيد من الواردات الثقافية، أما الوضع النهائي الناتج عن ذلك، فمن المحال تحديده"(١٢١). إن الاهتمام بالسوق، بوصفه القوة الرئيسة لتحقيق التجانس الثقافي، لا يجب أن يُتجَاهَل من البرامج البديلة المطروحة لثقافات الأطراف، وهذه قضية أخرى تخص المقاومة الثقافية، أما استغلال هذه الأسواق فغالبًا ما يظل محصورًا في إطار نشر الثقافة الشعبية المحلية، أي منح المسيطرين ما يريدون أن يروه، وهي مقاومات تتحكم فيها ظروف موضوعية، كثيرة، يخرجنا تناولها عن هذه الدراسة، وهذا ما يؤكد أننا نسهم أيضًا في تشكيل هذا السوق، وغالبًا ما يكون هذا عبر تصدير ثقافات العالم الثالث الشعبية.

هكذا يصعب في العصر الحالي فصل الآثار الاقتصادية، وأنماط الإنتاج والاستهلاك، وشكولهما الجديدة التي سببها التطور الاقتصادي الحادث على المستويين المفهومي والإجرائي، عن الأبعاد الثقافية الوافدة عبر الثورة المعلوماتية الجديدة، وكفاءة طرائق بثها، وسرعتها في التأثير، وأهمها قدرتها على التغيير الحقيقي في مظاهر الحياة الاجتماعية، وما ينتجه ذلك من تغيير في أنماط السلوك والقيم والمعتقدات والآراء، على نحو يؤثر على نحو فادح -غالبًا ما يكون سلبيًا- على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية للفرد وللجماعة في دول الأطراف بخاصة، الأمر الذي يشكل عائقًا أمام دول أقل تقدمًا في تنفيذ برامجها الإنمائية، أي أن هذا الوضع يشكل باختصار تهديدًا لما يمكن أن نطلق عليه الأمن الثقافي مرتبطًا بالشرط الاقتصادي، هكذا أصبح الاقتصادي بعدًا من أبعاد الثقافي ومكونًا رئيسًا فيها، مثلما أصبح الثقافي مكونًا أساسيًا للاقتصادي، وبعدًا مهمًا فيه، خصوصًا حين اختلف مفهوم الاقتصاد الكوني عن مفهوم الاقتصاد العالمي،

حيث يتسم الاقتصاد الجديد "بأنه اقتصاد معلوماتي، بمعنى أن الإنتاجية والنجاح التنافسي ينبعان من قدرة الفاعلين الاقتصاديين على خلق المعلومات والتعامل معها، والسيطرة عليها وتطبيقها. كما يصعب، على الجانب الآخر، أن نحصر فداحة الأضرار التي يسببها أي طرح ينادي بالانغلاق الثقافي! إذا عرفنا أن حجم المعارف الإنسانية يتضاعف على نحو مستمر. إن عجز دول العالم الثالث عن دعم فضائها الثقافي على نحو منافس، ومؤثر، ومستمر، على المستوى العالمي، كي تحدّ من أن تتبني مجتمعاتها قيم مجتمعات أخر، وأنماط معيشتها، قد يؤدي إلى الاستلاب الثقافي والاجتماعي على مستوى الشعوب، والسياسي على مستوى الأنظمة، وهذا ما يخلق بيئة من التبعية التي تسود فيها أفكار وأخلاق ومعتقدات وسياسات، تضع الثقافات في مكان التابع، ومكانته على الدوام.

هكذا توجه الأثر الأيديولوجي لثورة الاتصالات الحديثةعلى نحو أساسي إلى دمج متواتر للهويات الثقافية المختلفة، من دون انتباه إلى تبايناتها الثقافية، بعد أن ظل المتحكم في هذا التصور على مستوييه المنظم والعشوائي مؤسسات وأفراد ينتمون إلى هويات ثقافية غربية متقاربة ومتقاطعة في جانب كبير منها، ويظل السؤالان الملحان لدول الأطراف قائمين، السؤال الأول هو سؤال المصلحة: لمصلحة من يتم هذا الانتشار في مفاهيم تحددها، وتخلق بيئتها الثقافية بمعناها الواسع والسائد هويةٌ ثقافية أميركية، يلي ذلك وبصورة أقل هويات تنتمي إلى المجتمع الأوروبي؟ والسؤال الثاني هو سؤال التوظيف؛ فعلى الرغم من أن الثورة المعرفية الحديثة يشارك في جانب كبير منها، أفراد ومؤسسات لا يملكون الأهدافَ ذاتها لمؤسساتهم، أو لتوجهاتها السياسية، فإن الكثير من مجهودهم الثقافي أو العلمي –دون شك- يصب فيها، أما سؤال التوازن فيظل قائماً. كيف يمكن أن توظف نظم دول الأطراف السياسية تلك الثورة التكنولوجية والمعرفية لمصلحتها الوطنية الخاصة؟ على الرغم من صعوبة الإجابة عن هذا السؤال من دول الأطراف.

٢-–٥ الثورة المعلوماتية، والنموذج الثقافي الأميركي؛ التكنولوجيا بوصفها سياسة

شهدت الحقبة المعاصرة ثورة معلوماتية هائلة، أضحت المعلومات فيها موردًا من الموارد الإستراتيجية بالمفهوم الاقتصادي للكلمة، ومثلما هو الحال مع كل الموارد، تصبح القضية هي "من يسيطر على هذه الموارد، ومن يتخذ القرارات الخاصة بتقسيم الحصص!"[١٢٢]. إن القوة التكنولوجية هي إلى حد كبير امتداد للقوة الاقتصادية والتجارية. ولكنها تتجه إلى ما هو أبعد من ذلك. فهي لا تهدد الثراء وحسب، ولكنها تُعرض إلى الخطر استقلالية القرار العسكري، والنفوذ السياسي، والإشعاع الثقافي، وهي الأدوات الثلاث الحاسمة للعمل الخارجي، بل إنها قد تهدد، في النهاية أنماط التنظيم الاجتماعي، من خلال نشر نماذج سلوكية مختلفة، وخلق توقعات جديدة. فأصبحت القدرة على إنتاج تكنولوجيات جديدة، واستيعابها، هي المعيار الحديث للنمو.

وقد ازدهرت في القرنين الماضيين ماديّة التصور الذهني للكون، على نحو رفع الإيمان بقدرة العلم إلى مستوى عَقَدِي، ودفع جمّاع البشر إلى الاعتقاد في قدرة العلوم التجريبية على إجابة الأسئلة جميعها. من هنا كان التساؤل عن التكنولوجيا في حقيقته، تساؤلاً عن معنى النشاط الإنساني، فلا يمكننا استيعاب التغيرات التاريخية، دون فهم الآثار التكنولوجية الكامنة من خلفها، فبعد أن عرف الناس العلوم التجريبية في القرن الأخير بخاصة من نافذة التكنولوجيا، ارتبط تطور العلوم التجريبية –في هذا السياق- بنزعة التّقانة "Technicism"، وهي نزعة صبت جلّ اهتمامها على توظيف المعرفة العلمية، بحيث بات من الصعب الآن فصل الخطاب العلمي عن التكنولوجيا، بسبب علاقة التبعية المتبادلة بين العلم وتجليات توظيفه،

وهذا ما أضفى على التقدم العلمي بعديه؛ الاجتماعي والسياسي، فأصبح كل من العلم والتكنولوجيا وجهين لعملة واحدة، بل إنني لا أعدو الحق إذا قلت إنهما أصبحا أساس مشروعية الدولة الحديثة. فأضحى الإنسان المعاصر في الدولة الحديثة ملحقًا للتكنولوجيا؛ بل إن مفهوم التكنولوجيا ذاته "ينضوي على سياق من الدلالات تجاوز معناها المحدد، إلى حدّ يصبح فيه السؤال حول إذا ما كانت كلمة تكنولوجيا ذاتها قد اكتسبت دلالة الأقنوم (Hypostasis)"(١٢٣) وأصبح لها بعد ميتافيزيقيّ، وكأنها وثن، تدور من حوله التصورات الإنسانية المختلفة للمدينة الفاضلة، ويُعدّ التقدم التقني عاملاً من عوامل التحول، وذلك لأنه "يضع في طريقه بذور التغير المستمر، فهو يغير ظروف الحياة والعمل والعلاقات بين البشر، ويفتح فضاءات جديدة، في الوقت ذاته الذي يبث فيه ألغامه لتقويض الأبنية القائمة، والعقليات العاجزة عن مجاراته، كما نجده يسلط الضوء على مصادر غياب التكافؤ وأسبابه، في الوقت الذي يدعم فيه غياب هذا التكافؤ، ومن ثَمّ يُنشئ صعوبة في استمرار التسامح مع وجوده، وهذا ما يحيل العالم إلى كون صغير أكثر وحدة، وأشد اعتمادًا متبادلاً" (١٢٤).

ارتبطت الثقافة الغازية - قديمًا- بالفتح المادي، أما الآن فإن الفتح المادي لا يمكن حدوثه قبل الفتح الرمزي، وهذا ما يحدث عبر ثقافة أمريكية مهيمنة قامت بتغيير مضطرد لمجموع البنيات الرمزية للمجتمعات الأخر، حيث أصبحت هذه الثقافة متاحة على نحو كوني، وذلك بعد تغير مفهوم الحدود المغلقة للدول، وضعف سيطرة الدولة على حدود فضائها الإعلامي أو الثقافي، وذلك بسبب تطور الميديا من جهة، وازدياد الشيوع الهائل لاستخدام اللغة الإنجليزية في هذه التواصلات والاتصالات من جهة أخرى، بحيث أصبحا وجهي عملة واحدة، فالانتشار الواسع المدى للغة الإنكليزية في التعاملات قد حجّم أية منافسة ممكنة لحضارات أخر، بما في ذلك التنافس الأوروبي القائم على لغات غير الإنجليزية، فالنشاط الإعلامي البيني بخاصة، والمؤثر، "يهيمن عليه على نحو واسع اللسان الإنجليزي- الأمريكي، الذي يرتبط بوشائج وثيقة بالخطاب السياسي المسيطر على المشهد الدولي الآن، وذلك عبر القانون الدولي، والمؤسسات الدبلوماسية، ووسائل الإعلام، وذلك من خلال أكبر قوة تقنية علمية رأسمالية وعسكرية"(١٢٥). و لم يعدُ هذا الشكل المعين يتحدث بلغة الملكة. إنه يتحدث الإنجليزية بوصفها لغة دولية، وهو أمر مختلف. كما أنه يتحدث بعدد من الأشكال المختلفة من الإنجليزية؛ وهي اللغة التي استطاعت أن تحقق تجانسًا مع مجموعة متنوعة من اللغات الأخرى دون استبعادها(١٢٦).

يؤكد هذا التناول النمو المضطرد لتأثير الخطاب الثقافي الأمريكي على المستوى العالمي بعامة، والذي يطرح نفسه بوصفه ممثلاً دون منافس للحضارة المعاصرة، حيث اسْتُثْمِرَت الثورة المعرفية الجديدة -على نحو كبير- في الدعاية إلى هذا النموذج، وهذا ما وضعنا في عالم يجري تعديله على النمط الأمريكي، وجعل المتلقي في بلدان أقل تقدمًا سلبيًا أمام ما تطرحه هذه اللغة من ثقافات، وأقل قدرة على الانتقاد والمساءلة، وأشد ميلاً إلى الانقياد، نحو تقليد ما أنتجته نظم اجتماعية ومعرفية -غريبة عن ثقافته- من أنماط سلوك، وقد ساعد تأثير الثقافات الوافدة، وانتشارُها الهائل عبر الشاشة المرئية ووسائل النشر الإلكتروني، على سرعة حراكَ مفاهيم العولمة، وعجّلَ في الآن ذاته من ظهور تأثيراتها على شعوب العالم الثالث، ومعظم دول الأطراف، وذلك لمصلحة القوى المهيمنة على وسائط الاتصالات، ولفائدة منتج ثقافي أميركي على نحو أساس. أما التهديد الثقافي هنا فينجم عن أمرين، الأول: السيادة المضطردة لنماذجَ تنتمي إلى تصورات اجتماعية وثقافية وسياسية متناغمة بنائيًا، قائمة على الطرح الأمريكي -مع وعينا بوجود الاختلافات

والخلافات في داخل هذا النموذج، الذي يبدو متراصًا على ما يحمله في كليته من تناقضات- وذلك بعد أن أخلت القوى المتصارعة الأخرى له السبيل، لأسباب ذاتية وموضوعية، خصوصًا بعد انتهاء الحرب الباردة، الأمر الذي أدى إلى نمو مضطرد في استثمار البعد السياسي في الثقافي، ولا أستبعد توظيفه العسكري على نطاق واسع. أما الأمر الثاني فهو إمكانية نمو هذه البنية في اتجاه وحيد، على نحو يفقدها القدرة على المراجعة الداخلية والتصحيح، الأمر الذي يدفع العالم بمرور الوقت إلى بؤر صراع غير محسوبة، وفوضى دولية لها آثار وخيمة، فالاستخدام السياسي للثورة المعرفية القائمة، أمر وارد ومتاح -للأقوى- على الدوام، إن توظيف السياسي للثقافي لا يبتدئ بالإقناع فحسب، بل يجاوزه إلى قدرته على إحداث الاستلاب الفكري، والاحتواء المعنوي والروحي.

إن الخطاب الأمريكي المعاصر هو خطاب قوة دون منازع، "وكل مزاولة للقوة يصاحبها خطاب يهدف إلى إضفاء شرعية على قوة الذين يزاولونها"[(١٢٧)] إن معنى القوة التي أقصدها هنا ليس بعيدًا عن مفهوم برتراند رسل لها؛ الذي يعرف القوة بوصفها "إحداث نتائج مقصودة"[(١٢٨)]، فإذا فككنا هذا المفهوم نجده يشير إلى نتائج مهمة أولها: إن القوةَ يسبق استخدامها قصد ونية أي أن آثارها ليست بريئة، فهي تخدم مصالح من استخدمها، ثانيها: إن القوة مفهومٌ تاريخي -أي نسبي ومتغير- فلكي نتكلم عن القوة يجب علينا أن نحدد: من الذي يؤثر؟ ومن يتأثر؟ وأين؟ ومتى؟ فللقوة هدف أيدولوجي يهتم بالسؤال عن الفضاء الذي تعمل فيه هذه القوة وهدفها؟ أي أننا لا يمكننا كشف قوة ما، وتعيين اتجاه تأثيرها، إلا بتحديد ظروف ممارستها، وشروط إنتاجها.

إن التفكير في العلاقات الدولية يطرح أمامنا دائمًا مفهوم القوة. وهو مفهوم تدور حوله فئات مختلفة من النظم؛ ثنائية، ومتعددة، وغير ذلك. ويظل التفكير في القوة متأثرًا بالتفكير في الحرب. ولأنها تتبلور من منظور ثنائي بصورة أساسية، فهي تعرف بأنها القدرة على فرض الإرادة على الغير سواء على نحو إيجابي: أي حمل الآخر على فعل شيء لم يكن ليفعله بغير ذلك، أو على نحو سلبي: أي منع الآخر من أن يحملك على أن تفعل ما لا تريده. ويستخدم مصطلح "القوة" بنفس معنى مرادفه على الصعيد الداخلي "السلطة"[(١٢٩)]. ولا شك في أن انتصار أفلام هوليود، وبرامج التليفزيون الأمريكية التي فاقت أهمية "الفيلم" الأمريكي، لم كين مقصوراَ على كونه انتصارًا اقتصاديًّا فحسب، بل تكرّس بوصفه انتصارًا سياسيًّا أيضًا[(١٣٠)]. أما أوروبا، بكل ماضيها الثقافي العريق، فقد فشلت في إنتاج ثقافة جماهيرية خاصة بها، الأمر الذي يُعدّ بالنسبة لثقافتها علامة فشل. فقد غرق الجمهور دونما تمييز في فيضان من السلع الثقافية ضئيلة الجودة ولكنها مُنتَجَة على نطاق كبير. "وتظل التكنولوچيا الغربية، ومركزية رأس المال، ومركزية التقنيات، ومركزية العمالة الماهرة في المجتمعات الغربية، فضلاً عن القصص والخيال بشأن المجتمعات الغربية، محطة توليد دائم لطاقة الثقافة الجماهيرية العالمية، فهي ثقافة؛ على الرغم من عالميتها، فإنها في الغرب، وتتحدث دائمًا بالإنجليزية"[(١٣١)].

أما أكثر ما يشد الانتباه من ظواهر العولمة، فهو هذا المدى من الانتشار والسيطرة الذي بلغته الثقافة الشعبية الأمريكية "Popular Culture"، "التي أثرت على نحو هائل على أذواق الناس في العالم، فضلاً عن انتشار النمط الأمريكي في اللباس، والأطعمة السريعة، وغيرها من السلع الاستهلاكية، وذلك على نطاق إعلامي واسع، بالأخص بين الشباب، بالإضافة إلى ذلك صارت اللغة الإنكليزية لغة كونية، ومن أسباب هذا النفوذ، أولاً: سيطرة الاقتصاد الأمريكي بوصفه سوقًا مستوردة ومصدرة، بالإضافة إلى هيمنة شركات الإعلان الأمريكية، ومالهذا من قدرة كبيرة في التأثير في الأذواق وتوجيهها عالميًا، وفي تنميط الرموز الثقافية الناشئة.

ثانيًا: التفوق الواضح للولايات المتحدة على منافسيها الاقتصاديين، في المجالات الثقافية والشعبية اللتين سبق لهما النمو تلبية لحاجات سوق داخلية ضخمة، تناسب تكوين المجتمع الأمريكي، بوصفه مزيجًا من المجموعات العرقية، والإثنية، والدينية، والثقافية، من دون هوية إثنية محددة، وهذا ما دفع إلى خلق "خلطة" ثقافية منفتحة تتمتع بقدر كبير من الجرأة والحرية؛ تخاطب أكبر عدد من هذا الجمهور، ثم أصبح لهذه المنتجات سوقًا خارجية لا تقل أهمية عن السوق الداخلية. وقد تمكنت الولايات المتحدة من استغلال قوتها في الإنتاج الفني و"التلفزيوني"، وفي الصناعة الترفيهية وشركات الأقمار الصناعية. لكن هذه الصادرات لا تعكس إلا المستوى المتدني من الأنشطة الثقافية الأمريكية، وبخلاف أوروبا الغربية، أدركت الولايات المتحدة في وقت مبكر، أن الثقافة الرفيعة سوقها محدود، فاتجهت إلى تقليد هذا النمط، شرائح كبيرة من مختلف بلدان الكرة الأرضية المنتمية إلى الشرائح الوسطى ذات التطلع الاستهلاكي على نحو خاص"(١٣٢).

وُلِدَتْ "الثقافةُ الجماهيرية" في الولايات المتحدة الأمريكية، وتوطنت في أوروبا الغربية، حيث لاقت فيها ذيوعًا وانتشارًا كبيرين، وتغلغلت عناصرها في معظم أنحاء الكرة الأرضية، بصفتها ثقافة كونية في رسالتها، وفي انتشارها الذي يقترح على البشرية ثقافة جماهيرية كونية، هي الأولى في تاريخ الأرض، سواء على مستوى مضموناتها، أو أدوات توصيلها، وهي ثقافة كمية في أساسها، وقادرة على خلق اتجاهات استهلاكية قوية، بابتذالها! وذلك على نحو يجعل من الثقافة سلعة لها طابع الغواية، أما إستراتيجياتها فتقف أمام ثقافة أخرى كيفية بأرستقراطيتها، وهما ضدان على مستوى التلقي، واحدة تريد أن يتكيف معها جمهورالمتلقين، وأخرى تتكيف معهم، ويذهب المفكر الفرنسي إدغار موران Edgar Morin (١٣٣)، إلى أن غداة الحرب العالمية الثانية هي البرهة التي اكتشفت فيها "السوسيولوجيا" الأمريكية الثقافة؛ التي أسمتها فيما بعد "الثقافة الجماهيرية"، وهي ثقافة أُنْتِجَتْ وفق معايير العمل الصناعي، وتُـرَوَّجُ عبر تقنيات نشر كثيفة، ووسائل إعلام جماهيرية، تستهدف أكبر شريحة اجتماعية ممكنة، وتتميز بأنها ثقافة مفتوحة، تقبل التلون بأكثر من صبغة قومية، أو دينية. أما السمة الثانية المهمة التي يتسم بها هذا الشكل من الثقافة الجماهيرية العالمية فهي شكلها الخاص لتحقيق التجانس. إنه شكل من أشكال التمثيل الثقافي يعمل على إضفاء طابع التجانس، وله قدرة امتصاصية ضخمة للأشياء، كما كان من قبل، وبالرغم من ذلك فإن التجانس لا يكتمل أبدًا على نحو مطلق، ولا يعمل من أجل تحقيق الاكتمال، إنه يرغب في إقرار وامتصاص تلك الاختلافات القائمة في سياق ذلك الإطار الكبير الخاص بما هو في الأساس التصور الأمريكي للعالم.

ولا نستطيع أن نغض الطرف –في هذا السياق– عن التشابه بين المجتمعات الأوروبية في حيواتها وعدد هائل من أنماط المعيشة الأمريكية، وهو تشابه ليس في مصلحة الأطراف بأية حال، لأن التشاكلات القوية بين التصور الأمريكي والتصور الأوروبي برغم ما تحمله هذه من تناقضات، هي تشاكلات سهلة الاندماج والتوافق على الدوام، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف آليات المقاومة في ثقافات الأطراف، فالثقافة الأمريكية من الوجهة السياسية مازالت حتى اليوم في أسسها الفلسفية "ثقافة من إفراز التنوير الفرنسي والإنجليزي، فهذا التنوير هو مصدر قناعتها الأساسية ونهاية تفكيرها"(١٣٤). إن القانون الذي يمكن أن نستخلصه من هذا التناول هو: يتناسب التقارب الأمريكي الأوروبي تناسبًا عكسيًا مع قدرة المقاومة الثقافية للأطراف، فكلما ازداد التقارب الأمريكي الأوروبي على مستوى البنيات الرمزية "التصورات الذهنية مثل صورة الأنا والآخر، والجغرافيا الخيالية المرتبطة بالهوية... ازداد ابتعاد ثقافات الأطراف عن التأثير على نحو هائل، وضعفت

قدرتها على المقاومة الجمعية. فأيديولوجية ثقافة الاستهلاك الجديدة، هي أيديولوجيا عابرة القارات. "إنها الثقافة التي تُغيّر العادات النفسية، والممارسات التقليدية، وتكتسحها في طريقها لتصبح مشابهة للحياة الأمريكية"(١٣٥).

إن تفرد الطرح الأمريكي بالساحة الدولية الآن وهيمنته الثقافية عليها، بالمقارنة مع وضعه السابق أدى -بعد انهيار الكتلة الاشتراكية- إلى استثمار هذا التفوق، بجانبيه المخطط له، أو العشوائي، ذاك الذي يقوم به أناس لا مصلحة لهم، وتَرْجَمتَهُ إلى مصالح سياسية واقتصادية. فقد أدى عجز مجتمعات معظم دول الأطراف الحالي وأنظمتها السياسية إلى غياب مقدرتها على الحدِّ من تبني شعوبها لنماذج مجتمعات تفرض عليها -في مرحلة ثورة الاتصالات الحديثة- رؤيتها وقيمها، الأمر الذي يعيد تدوير الاستلاب بمفاهيم جديدة، ويخلق تبعية من نوع جديد متخف من وراء ضبابية فكرية تسود فيها أفكار ومعتقدات لا تسهم معظم دول العالم -حضاراته القديمة الكبيرة بخاصة في تشكيلها. حيث يطورالمضطهَدون -في هذا الوضع- سلسلة من المناهج تستبعد أي تصور للعالم بوصفه قضية أو مشكلة، وتهتم بإظهاره في صورة الكيان الثابت، أو بوصفه شيئًا معطى؛ شيئًا يتعين على الناس بوصفهم مجرد متفرجين أن يتكيفوا معه(١٣٦). و"يعكس أسلوب الحياة الأمريكية بدءًا من تفاصيلها إلى أعمق معتقداتها وممارساتها الشعورية نظرة إلى العالم مكتفية بذاتها، تمثل بدورها انعكاسًا دقيقًا لبنية الاقتصاد ذاته"(١٣٧) "ولكي يؤدي التضليل الإعلامي دوره بفعالية أكبر لابد من إخفاء شواهد وجوده، أي حينما يشعر المضلَّلون بأن الأشياء هي على ما هي عليه من الوجهة الطبيعية أو من الوجهة الحتمية"(١٣٨). وقد أدى عجز مجتمعات معظم دول الأطراف الحالي وأنظمتها السياسية إلى غياب مقدرتها على الحدِّ من تبني شعوبها لنماذج مجتمعات تفرض عليها -في مرحلة ثورة الاتصالات الحديثة- رؤيتها وقيمها، الأمر الذي يعيد تدوير الاستلاب بمفاهيم جديدة، ويخلق تبعية من نوع جديد متخف من وراء ضبابية فكرية تسود فيها أفكار ومعتقدات لا تسهم معظم دول العالم -حضاراته القديمة الكبيرة بخاصة في تشكيلها، حيث يطورالمضطهَدون -في هذا الوضع- سلسلة من المناهج تستبعد أي تصور للعالم بوصفه قضية أو مشكلة، وتهتم بإظهاره في صورة الكيان الثابت، أو بوصفه شيئًا معطى، شيئًا يتعين على الناس بوصفهم مجرد متفرجين أن يتكيفوا معه.

أما المشكلة الحقيقية لدول الأطراف هنا فتكمن في خلق توازن نسبي في التبادل الثقافي، لتحويل منتجات الأطراف الثقافية إلى بضاعة عالمية، من هنا يمكننا أن نتكلم عن إمكانات جديدة للعولمة عبر تأثير الخصوصية على الكونية، دون الاكتفاء باتجاه وحيد فقط تتحكم فيه الثقافة الأمريكية، وعدد قليل من الدول الأوروبية في العالم. وتغيير هذا الوضع رهين مقدرة سياسات المقاومة الثقافية لدول الأطراف على فرض حضورها. فبرغم هذا الوضع الشائك، فإن الاقتصاد الكوكبي في القرن الواحد والعشرين يقدم أمرين متداخلين معًا، من المحال فصلهما: الأول: فرصة غير مسبوقة في التاريخ لخلق رخاء يعم العالم؛ والثاني: خطرًا محتملاً على تراثات ثقافية امتدت قروناً في كل أنحاء العالم. (١٣٩). وتتمثل المسألة المطروحة هنا في أن المركز يستعمر عقول الأطراف على نحو تراكمي – وذلك من خلال أُطر العملية الثقافية التي يمر عبرها التدفق عابر القوميات بسهولة، ومن بينها إطار السوق الذي يبدو، بطبيعة الحال، بارزًا(١٤٠).

إن الشعور بالتهديد الثقافي الذي تمارسه هيمنة أمريكية على وسائل الاتصال، فضلاً عن مركزية الثقافة الإنكليزية، وذيوعها، وسيطرتها على مختلف وسائط الاتصال الحديثة، لم ينل من دول الأطراف فحسب، بل عصف بقوة بثقافات أوروبية وآسيوية

متقدمة، باتت تخشى على أمنها الثقافي، حيث ظهر – في السنوات الأخيرة- عدد هائل من الدراسات عن العولمة، تناولت الجانب الخاص بتزايد هيمنة ثقافات مركزية معينة، الجانب الهرمي للامبريالية، الذي اتسم بانتشار القيم والسلع الاستهلاكية، وأنماط الحياة الأمريكية، وهي سمة يُشارُ إليها في عدد من المناقشات العلمية الدائرة باسم الإمبريالية الثقافية الجديدة، التي انطلقت ضدها صيحات كثيرة تحذر من طمس الفوارق الثقافية، وامتصاص تلك الاختلافات القائمة في سياق ذلك الإطار الخاص، الذي يمثل في أساسه تصورًا ثقافيًّا أمريكيًّا للعالم، فبناء نظام عالمي، يزعم التوحيد، لا يشجع منطق التكامل فحسب، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، بل إنه يهيئ الظروف المواتية للاستبعاد أيضًا، وذلك حين يدفع إلى الأطراف أولئك الذين لا يملكون قدرة الدخول في الشبكات الدولية، ولا مبادرة الضغط من أجل تغيير اتجاهها. أما فكرة المركز، فلا امتياز لها إلا قياساً بموقع النظر، وبالقوة التي تترجمها "هنا والآن"، فالطرف يمكنه أن يكون مركزاً للمركز، والمركز هو الذي حدد مكان الطرف، لكن المهم هنا هو مَنْ كان أسبق في ترجمة رؤيته إلى ممارسة، ومن كان أسبق في تحويل المعرفة إلى وجهها الآخر وهو القوة؛ لأن هذا هو ما حدد على مر التاريخ موقع المركز، ومكان الطرف. هكذا، أصبحت التكنولوجيا أساسًا لمشروعية "الحديث"، من جهة، وحجابًا في الآن ذاته للصورة القديمة للأيديولوجيا، من جهة أخرى، "من أجل هذا، لم تقم السيادة التكنولوجيا الجزئية لطبقة محددة من مالكي التكنولوجيا بقمع حاجة التحرر لطبقات أخر فحسب، بل طعنت في هدف هذا التحرر في حدّ ذاته"، بعد أن حلت التكنولوجيا -بوصفها أيديولوجيا- محل اختيارات سياسية واجتماعية أخر، وهذا ما جعل التكنولوجيا متفقة مع الأيديولوجيات القديمة في كونها قد قامت -مثل سابقاتها- بحجب التساؤل عن الأسس الاجتماعية للمعيش، وهي أسس تأثرت بنائيًّا بالتقدم العلمي، والتكنولوجي، اللذين أعادا تنظيم المجال الاجتماعي. ربما كان ماذهب إليه المفكر الألماني يورجن هابرماس صحيحًا في أن التكنولوجيا "هي في كل مرة مشروع اجتماعي- تاريخي، يتم فيها، ومن خلالها تخطيط المجتمع، وفق مصالح المسيطرين عليه.."(١٤١). وهذا ما يثير أسئلةً جديدة حول شكل الهوية الثقافية التي تقترحها العولمة، وثورة الاتصالات الحديثة، كما يثير الأسئلة حول أثر هذا التقدم التكنولوجي المتسارع على الهويات الثقافية القومية.

-٢ -٦ الهويات الفردية، والهوية الكلية

تعتمد أية هوية قومية على تاريخ يعمل بوصفه أرضية مشتركة لعامة شعب ما من جهة، ويمثل الصفات المميزة لمجموعة من الناس من جهة أخرى، بحيث "يجمع هذا التاريخ المشترك ما بين مكونات العلاقة الجماعية المذكورة آنفاً؛ مظاهر شعب شاهد، وأعراق هوية ثقافية خاصة"(١٤٢). فغالبًا ما نشأ التفكير في الثقافات القومية بوصفها أوعية تُنقل، أولا: بمحتوياتها من جيل إلى آخر، وهي حكر وحيد لأمة واحدة، وثانياً: بتمييز فضائي يتكون من مناطق ثقافية لها فرادتها، وهو فهم عكس شعبية الأفكار القائمة حول كمال الثقافات، وطهارتها، من جهة، كما ربط على نحو وثيق بين الهوية والسلالة من جهة أخرى، ذلك برغم خضوع الهويات السلالية إلى جانب اجتماعي يصوغها، بالقدر ذاته الذي تخضع به الهويات القومية، ففي المجال السلالي، كما هي الحال في مجال القومية، لا يوجد شيء اسمه سلالة نقية، بل إن القوميات حقًّا، هي "قوميات مهجنة". فالقومية ليست من معطيات الطبيعة، وأيًّا ما كانت الروابط البعيدة التي قد تربطها ببعض الجماعات السلالية السالفة، فإن القوميات نتاج تكوين تاريخ حديث نسبيًا؛ بُنيت جميعها من عناصر ثقافية متنوعة.

وعلى الرغم من أن هناك من يرى فكرة الدولة القومية بوصفها التنظيم الأساسي، وبؤرة الإشعاع، لبناء هوية ثقافية جمعية، فإن هناك على الجانب الآخر من

يرى –لأسباب متنوعة– "أن هذه العلاقة بين الدولة والهوية، قد أضحت علاقة متآكلة"(١٤٣). فلم يعد ممكنا التفكير في الهوية من خلال صيغة التجانس القديمة نفسها. وليس صحيحًا أنه حين نكون منتبهين إلى اختلافات الهويات، وتناقضاتها، وتجزؤاتها، وتمزقاتها الداخلية العميقة، فإننا نكون واعين بتجانسها، فلم تعد هذه الهويات تمتلك نوع الفاعلية التفسيرية الشاملة والمؤثرة التي كانت لها من قبل(١٤٤). ولم يعد الآن، في مكنة أية دولة أن تحتكر عملية التنشئة الاجتماعية، كما كانت من قبل، حتى لو زعمت ذلك. حيث تواجه دبلوماسية الدول الآن، تنظيمات، وشبكات دولية، يحل فيها العمل الفردي محل النظام المؤسسي. وسواء كانت هذه الشبكات لمشاريع تنتشر في أنحاء العالم، أو لمبشرين، أو لتكافلات تجارية، أو أيديولوجية، أو عرقية، فإن العلاقات الدولية هذه، هي –في النهاية– نتاج هيكل العلاقات الفردية، فضلاً عن أن تنوع الإغراءات الدولية، التي يتعرض إليها الأفراد، وتعددها، تحررهم جزئيًّا من وصاية الدولة"(١٤٥).

وقد شهد القرن العشرون ثلاثة تطورات كانت تشجع الاتجاه نحو تحديد الهوية من منظور ثقافي، كان أول هذه التطورات، تعاظم الدور المسند إلى الوعي، والمعرفة، والعلم، مع زيادة كبيرة في القوة الإنتاجية للعمل، وهو ما أوجد إحساسًا بمحدودية النطاق الاقتصادي، وإمكانية إخضاعه إلى التحكم البشري. أما ثاني هذه التطورات، فكان هذا التحول الذي اتجه من تأكيد الادخار والتضحية، إلى تأكيد زيادة الاستهلاك، حيث نشأ الاستهلاك المكثف، والثقافة المكثفة بوصفهما نطاقين أساسيين لتكوين الهوية الشخصية. وأخيرًا، كان هناك تحول آخر اتجه؛ من نموذج صراع مجتمعي يقوم على العلاقة بين رأس المال والعمل، إلى نموذج تعاوني ارتبط –في الولايات المتحدة بخاصة– بمصطلح "الحقبة التقدمية". وهذا ما ساعد على ظهور خيال جديد، يهتم بالصراع فوق المادي؛ الشخصي، والاجتماعي، على حدٍّ سواء، القائم على الوسائل الذهنية"(١٤٦).

وقد أقام التشجيع العالمي للفردية، مجتمعاً مع التعددية الإثنية والثقافية المتزايدة، وهي تعددية نجمت عن الهجرات الواسعة، والشتات السكاني، وضعف الروابط القومية، وهي عوامل كانت حاسمة في التحرك نحو ظرف صناعة "الأجنبية"، كما لعب –في الآن ذاته– ما يطلق عليه الاحتفال بالهوية الفردية الذاتية، المرتبط ضمنًا بالتنظيم الاجتماعي العقلاني، دورًا رئيسًا في التأسيس العالمي لأشكال متنوعة من الأقليات ذات الهويات الذاتية والجمعية(١٤٧).

تعني الفردية شكل وحدانية أكثر حميمية؛ وحدانيتنا النهائية والمحسومة، وسيكون المقصود حينئذٍ تحقيق الذات بأكثر ما فيها من شخصي، وعصي على كل مقارنة. ويمكننا هنا أن نترجم كلمة "التفرد" بتحقيق الفرد لذاته؛ تحقيق الذات، وذلك من خلال تبني الفرد لخيارات يحارب من أجلها، ولا يحيل بشأنها إلى كونه مواطنًا، بل يستند إلى تصورات تأتيه من مصادر أخر. فهو يعمل، ويتنقل، ويعبر عن آراء، ويجري مقابلات ومبادلات، لنفسه أولاً، وللجماعات التي يمثلها بعد ذلك. حيث تواجه النزعة القومية بوصفها الإطار الجامع للهوية الثقافية التي ترعاها الدولة، تحديات متزايدة، تتمثل هذه التحديات في ميل الهوية الآن إلى الارتباط بالانتماءات ذات النطاق الضيق، أو المحدود، سواء على المستوى الإقليمي، أو غير الإقليمي، وذلك في ظل تقلص فعالية القدرة التكاملية للدولة، وهذا ما أفقدها جزءًا من معناها في النهاية. كما زاد من تفتت دور الجماعة الأخلاقية التي تضع المعايير، التي تدعم أنساق التوافق، والإجماع الأخلاقي. ويعد نجاحها في اجتذاب المزيد من المؤمنين بالمعايير التي تدعو إليها، وزيادة أعداد التابعين لها، وهي عملية تماثل بدورها عملية إيجاد الجماعة"(١٤٨).

كانت كل من النزعة الفردية، والإيديولوجيات الجماعية، ردود أفعال لأزمة الهوية الحديثة، فقُدِّمَت

الهوية بوصفها اختيارًا؛ حيث قدمتها الفردية للأقلية القادرة على الاختيار؛ وقدمتها إيديولوجيات "الانتماء" بوصفها جائزة ترضية، للأغلبية غير القادرة على الاختيار. وكان هناك طلب مستمر على كلا النوعين. ولعل تعايشهما كان يبدو غير متطابق مع أنصار العقل. وعلى الرغم من التناقض التجريدي، فالمعادلتان تنمان عن وجود تكامل بينهما بمجرد وضعهما في مواجهة المنطق النفسي الاجتماعي للمجتمع القائم بطبيعته على دعامتين. فمن يتميز بسعة الحيلة يجد في الاختيار بهجة. أما بالنسبة إلى من يفتقر إلى سعة الحيلة، فإن العجز عن الممارسة الفعلية للاختيار، الذي يبدو من الناحية النظرية مفتوحًا، سيؤدي إلى المهانة، والاحتياج الشديد إلى تعويض نفسي، لا يتحقق إلا بالهوية التي تنشأ على نحو جماعي. وإلى الرجوع إلى التراث، وما ارتبط به من حنين.

وقد تعلقت النزعة الفردية الجديدة –بانحسار التقاليد والعادات من حياتنا، وهي ظاهرة ارتبطت بتأثير العولمة بمفهومها الشامل، أكثر من كونها مجرد أثر من آثار نظام السوق. فقد لعبت دولة الرفاهية دورها: ونشأت تحت عباءة النزعة الجمعية مؤسسات عملت على تحرير الأفراد من ثوابت الماضي. بل إن هناك من يذهب إلى "أننا بدلاً من أن ننظر إلى عصرنا على أنه عصر تحلل أخلاقي، فإنه من الأفضل أن ننظر إليه على أنه عصر تحول أخلاقي. وإذا كانت النزعة الفردية المؤسسية ليست هي النزعة الأنانية، فليس لها الخطر ذاته على التضامن الاجتماعي، ولكنها تعني أننا يجب أن ننظر إلى أساليب جديدة لخلق هذا التضامن"(١٤٩). خصوصًا "بعد أن تزامن تشظّي الهوية الاجتماعية، وتآكلها، مع غياب الاستقرار النسبي للدولة القومية، وأفول الاستقرار الذاتي للاقتصاد القومي، الذي ينبني عليه استقرار الهويات القومية، بوصفها أطرًا مرجعية تشير إليه"(١٥٠). فمن الملاحظ في العقود الثلاثة الأخيرة بخاصة، هذا النمو المضطرد للهويات الفردية: "الأقليات، المجموعات الإثنية الصغيرة، الطوائف إلخ." وذلك على حساب الهويات الجمعية، أو القومية، وهو تفتيت يمس أكثر ما يمس الهويات الجمعية، والقومية بخاصة، ويسهل جمعَها في إطار أكبر، مثل القرية التي تنشد الوصول إليها سياسات العولمة، وذلك عبر مساعدة الأنا الفردية، أو الأنا الجزئية "Micro" في الوصول إلى أعلى حدودها الجمالية، متسمة بسماتها الكلية في أقصى درجات خصوصيتها وانعزالها، بصرف النظر عن انتمائها القومي، وذلك من خلال عملية مركبة لتفكيك آليات الحنين والولاء، وهما العنصران اللذان ربطا طويلاً حيوات مجموعة من الأفراد بوحدة حياة واحدة، عبر نشاط مناسب من الخيال. وهذا ما حدث تحت شعار التعددية في المجتمع الأمريكي بخاصة، أما المسألة "فليست تفضيل التعددية، لكن عبادتها، فعبادة الأثر تلك، تؤدي إلى تخريب البحث المتزن عن الحقيقة عن طريق الميل بها إلى الولع الأمريكي بالكم، المتمثل في أن الأكثر هو الأفضل"(١٥١). ولكنها أكثرية لا تبتعد عن نزعة احتوائية أيضًا، وهو ما يشير إليه الشعار القومي الأمريكي الذي يظهر على العملة والرموز الرسمية في الولايات المتحدة الأمريكية؛ "E Pluribus Unum" أي "واحد من كثير"، أو "من الكثير واحد"، وهو شعار مقتبس من قصيدة لفيرجيل يقدم فيها وصفة إعداد كرة الجبن! هذه التعددية يراها أوكتابيو باث على نحو مختلف حين يذهب إلى أن "المجتمعات الصناعية، بغض النظر عن اختلافاتها الأيديولوجية، أو السياسية، أو الاجتماعية، تصر على تحويل اختلافاتها الكيفية، أي الإنسانية، إلى تناسق كمي، وتطبق نظم الإنتاج الجماعي على الأخلاق، والفن، والمشاعر، وفي هذا إلغاء للتعارض، والاستثناء، على نحو قد يغلق سبل الوصول إلى التجارب العميقة التي تمنحها الحياة إلى الإنسان، والتي تكمن في إدراك الحقيقة بصفتها وحدة تتفق فيها الأضداد، إن القوى الجديدة تلغي الوحدة بقرار، وتلغي معها الحب، وهو الصورة المستترة، والملحمية للمشاركة"(١٥٢) وعلى

الرغم مما تعانيه العبارة من اضطراب، فإنه اضطراب شديد الدلالة على العلاقة الجدلية التي استنتجناها من قبل حول الاهتمام الشديد بالفردي مقرون في سياسات العولمة باهتمام لا ينفصم بالكلي.

ثمّة عوامل ثلاثة على الأقل تساعد على تفجر الخصوصيات غير المحددة جيدًا على هذا النحو وهي: ارتداد الأيديولوجيات السياسية التعبوية، والأزمة التي تؤثر على أشكال التكامل المجتمعية، وتلك التي تؤثر على النظم الإمبريالية الأخيرة. إن إعادة النظر في الأيديولوجيات السياسية من شأنها أن تضعف عمليات التعبئة الحزبية، وأن تنال من الصيغ السياسية لشرعية الدول والأنظمة، وأن تؤدي بالتالي إلى زيادة الاتجاهات إلى الفوضوية: وعندئذ يتم تنشيط عمليات تحقيق الذاتية الخصوصية على سبيل الإحلال. وتتجلى هذه العملية كأوضح ما يكون في أوروبا الوسطى والشرقية، في بداية التسعينات(١٥٣).

أما الخلاصة التي يمكنني استنتاجها في هذا السياق فهي اهتمام خطابات العولمة المختلفة -التي تخضع في معظمها لتصور حضاري واحد- بقطبين اثنين هما، قطب الهوية الجزئية "Micro identity" في أضيق تمثلاتها، والتي يشار إليها في هذا التناول باسم الهوية الفردية، وتضم فضلاً عن الهويات الفردية، الهويات الصغيرة التي يطلق عليها أحيانا الهويات الاجتماعية أو الثقافية الفرعية، أو التحتية "subcultures"(١٥٤)، والثاني هو قطب الهوية الكلية "Macro identity" في أوسع تمثلاته، وأهملت هذه السياسات ما بينهما؛ الهويات القومية بخاصة. من هنا يجد تساؤلنا عن ثوابتٍ ما نسبية، يمكن تأطيرها، أو كشف حراكها التاريخي، لمفهوم الهوية ما يبرره، وهذا ما يدفع بالمفهوم إلى بعده السياسي، وذلك عبر السؤال الدائم عن الفضاءات المتاحة التي يمكن فيها توظيف هذا المتخيل على الجانب الاجتماعي، وصناعته، خصوصًا إذا سعت تكتلات إنسانية كبرى، على المستوى الافتراضي، مثل "الصينيين، أو العرب ، أو الهنود" إلخ. إلى إنجاز توازن في الخطاب المعرفي القائم، وتفكيك مركزيته الأمريكية الأوروبية، وهذا ما يصعب تحقيقه إلا عبر اشتراك أكبر عدد من الخبرات الإنسانية والتاريخية لهذه الحضارات فيه، وهو سبب إشارتنا إلى البعد القومي وأهمية توظيفه -على المستوى البراجماتي- في علاقته بمتخيل الهوية، من أجل تفكيك هذه الهيمنة القائمة من جانب واحد على الثورة المعرفية الجديدة، في أثناء التعامل النقدي مع مفهوم الهوية! وهو جانب يجاوز التعريف إلى التوظيف، وفي ظل العولمة التي تنتمي سياساتُها إلى ثقافة لها أصولٌ غربية متقاربة؛ تقوم -بشراسة- بفرض هيمنتها على الثقافات الأَخَر، يصبح البحث في علاقة الثقافة بالهوية ملحًا.

إن رأس المال الرمزي المهيمن في حراكه الأمريكي الغربي المعاصر، لا يحاول طمس رؤوس الأموال الرمزية لدول الأطراف بخاصة، بل يحاول أن يعمل من خلالها. "فالرأسمالية لا تتقدم إلا على أرض متناقضة، وعليها أن تتغلب على تلك التناقضات التي تُنتج أشكالها الخاصة للتوسع. فهي ليست عملية تحدث في نهاية التاريخ. بل إنها عمل على أرضية ثقافية ما بعد حداثية، تتحرك بوصفها تشكيلاً عالميًّا، برغم كونها مساحة متناقضة بالكامل(١٥٥). ففي المجتمع الحديث الذي ينتج استنساخًا منظمًّا ومضطردًا لنماذج ثقافية قوية مسيطرة، نجد أن وظيفة من له السيادة هي أن يقدم المركز الذي يحفظ تماسك المجتمع. فتصبح الثقافة السائدة على هذا النحو ثقافة هيمنة؛ ثقافة يهتدي إليها، وثقافة تحول مفهومي، واستيعاب عقدي، ثقافة تقدم نفسها بوصفها مثلاً، وتقدم مقاييسها بوصفها مقاييس عالمية؛ ثقافة تتطلب الاحترام والتنافس"(١٥٦).

هكذا تزعزع الثبات الذي حظيت به الهويات الثقافية الوطنية في تاريخها الطويل، بوصفها معتقدًا اجتماعيًّا، وسياسيًّا على أقل تقدير، بعد أن قام الاهتمام بالهوية الفردية بنقل مختلف تجليات الهويات العالمية

وآدابها وثقافاتها اتفاقًا واختلافًا، تباينًا واندغامًا، إلى مختلف أرجاء البشر على ظهر البسيطة، من خلال تدفقات هائلة، وشديدة التفاوت في آن، إلى كل إنسان في الكون، بصرف النظر عن هويته الخاصة المتخيلة، أو مكانه الجغرافي الذي يبعده عن الآخرين، وهذا ما غير المعادلة القديمة لمفهوم الهوية، فأصبحت الثقافة هوية، ولكنها ليست بالهوية، إذ أصبح الاختيار الذي يمكن أن يتبناه المرء لمتخيله عن هويته أكثر اتساعًا بما لا يقارن، من ذي قبل، فنتاج التدفق الثقافي الهائل بين الثقافات، نتاج رحب، معبّأ بفضاءات لا نهائية هجينة، تتنامي على نحو حاد، وتضاعف على الدوام الهويات الفردية، في داخل الهويات القومية، بصفتها هويات مرتبطة باختيارات أفراد، وبما يرتضيه كل فرد لنفسه من ثقافات متداخلة، وهذا ما يقلل من حجم المشترك بينه وبين أفراد مجتمعه الوطني، أو القومي من جهة، فتصبح مساحة الآخرية متسعة إلى حدٍّ قد يقربه ممن كان يسميه "آخر" إبان سيادة الدولة القومية، من جهة أخرى، وقد أشعلت هذه الهجنة، على المستوى القومي، حدة الدعوات المنادية بالهوية القومية، والتي أرى أنها مرحلة لن تدوم طويلاً، وما نحصل عليه هنا وصف، لا تقويم، لأن تقليل الحدود القومية اللازمة لمتخيل هوية قومية ما عن نفسها، على الرغم مما يبدو من أنه يسير باتجاه التفتيت، فإنه سيضم فضاءً أوسع من الهويات على المستوى الكلي، لكن مستوى الوعي بها سيتغير، ويختلف على نحو كبير عن المفاهيم القومية التي كانت سائدة في الأدبيات القومية والوطنية، في علوم السياسة، والاجتماع، الكلاسية والمدرسية.

٢-٧- سيادة الدولة القومية، وتحولات القانون الدولي

أدى انهيار القطب السوفياتي الذي بدأ في عام ١٩٨٩، إلى تحرر البلدان الشرقية، وإعادة توحيد ألمانيا، وقد تأكد بتفكك الاتحاد السوفياتي ذاته، في خريف عام ١٩٩١، الانتقال من نظام عالمي مستقر نسبيًّا، إلى نظام آخر يتعذر إدراك مكوناته. وأصبح حق الشعوب في السيطرة على مقدراتها هو المهيمن على إعادة رسم الحدود في شرق أوروبا، وفي آسيا الوسطى، وذلك دون قدرة على التكهن بعدد السيادات الجديدة الممكنة، أو طرائق توزيع السلطة السياسية والروحية، فضلاً عن التحكم في القوة العسكرية، والنقد، والشؤون الضريبية، وأدوات السياسة الاقتصادية، وذلك بعد أن اختفى مفهوم القطب، والكتل المنافسة، وغاب التراث الفكري للحرب الباردة، ولم يبق سوى التعددية المركزية، ومع تعدد القوى العسكرية المحلية، ازدادت مخاطر انبعاث مطامع إقليمية تصعب السيطرة عليها، في مواضع عديدة من العالم. ثم جاء انتشار الأسلحة النووية، والكيميائية، والبكتريولوچية، ليضيف إلى حالة الاضطراب والفوضى الكثير..

وقد مثّلَ التغيرُ في الوعي بمفهومي الزمان والمكان –الذي فرضته ثورة اتصالات حديثة فتحت الأمكنة والأزمنة بعضها على بعض- تحديًّا واجه الأنظمة الحاكمة، خصوصًا ما اتصل بتوظيف الدولة القومية السياسي لمفهوم الهوية، بحيث أضحى مفهوم الهوية الوطنية الذي كان يتسم بشكل من شكول الحماية والثبات، والذي ظل –في الدولة الحديثة- موظفًا لحماية الأيديولوجيا الوطنية، وفق ما تراه كل دولة –من أجل حماية مصالحها القومية والإستراتيجية- عرضة تبدل سريع مضطرد على المستوى المفهومي، وذلك بسبب تناقص قدرة الدولة الوطنية على الهيمنة على حدودها الإعلامية، وحقلها الثقافي، وهذا ما جعل من مشكلة الحفاظ على الهوية الوطنية في الدولة القومية، إشكالية مشتركة، تتفق عليها معظم الأنظمة في الدول الحديثة؛ "حيث تؤثر التحولات في طبيعة المعرفة، على السلطات العامة القائمة، وذلك على نحو يجبرها على إعادة دراسة علاقاتها –القانونية والفعلية- مع الشبكات الكبرى، وبوجه أعم، مع المجتمع المدني"(١٥٧).

أما أهم سمة من سمات التغير الحادث على الوعي

المعاصر بالزمن، فهي تحرر الوعي من خضوع فهمه للزمن، مرتبطًا بانغلاقية المكان، فضلاً عن تحرره من احتكامه إلى توقيت الدولة الوطنية المغلق، وإيقاعاته، حيث يجري الآن عبر وسائل الاتصال المعاصرة، تنظيم متواتر يسهم في توحيد الإيقاعات الزمنية المتعددة، في إيقاع عالمي –أو عولمي- واحد برغم تشتته! ومع اتساع التحكم الدولي الاقتصادي، والبيئي، والاجتماعي، ازدادت أهمية التغيرات الحادثة على القانون الدولي، "وتأثيراته على نظم الحكم القومية، وفي الهيئات الدولية، والأنظمة الدولية القائمة على المعاهدات، والاتفاقيات الدولية، فضلاً عن الهيئات المدنية الدولية التي تزاول الآن وظائف عامة عالمية، دفاعا عن حقوق الإنسان"(١٥٨). وقد نجحت هذه المنظمات غير الحكومية في مجاوزة الحكومات جزئيًا، مثلما نجحت في الهروب من مركزية الدولة، وسلطتها، فشملت المنظمات القوية غير التابعة للدول شركات كبيرة متعددة الجنسيات، ومؤسسات مالية عالمية، والأمم المتحدة، والشركات السياسية مثل الاتحاد الأوروبي، والتحالفات العسكرية مثل منظمة حلف شمال الأطلنطي (NATO) (١٥٩)، وغير ذلك..

وقد دفع –في ظل هذه المعطيات- النمو الجديد لوقائع السلوك الاقتصادي المعاصر، الذي شهد تطورًا تقنيًا غير مسبوق، مقترنًا بانفتاح إعلامي هائل، فضلاً عن ذيوع وسائل الاتصالات الحديثة، من أقمار صناعية، وشبكات معلومات، وحاسبات آلية متقدمة، بتغيير حثيث على كثير من المفاهيم القانونية التي لم تعد تقبل الحصار في أطر محلية محدودة سابقة، أو في بنيات مغلقة، ولا تنصاع إلى النماذج القديمة "Old Paradigms" التي نشأت في فترة الحداثة، بحيث إننا لا نعدو الحق إذا قلنا إن الخط الرسمي الفاصل بين الشئون الداخلية والخارجية يتداعى سريعا. فبعد أن تصاعد تأثير رأس المال الأجنبي على الرأسمال القومي، وعلى السياسات الاقتصادية القومية، وبعد ازدياد الاعتماد الدولي المتبادل الذي بلغ حدًّا من التشابك لا تستطيع معه أية دولة –مهما كانت قوتها- إشباع جميع حاجاتها الضرورية اعتمادًا على قدرتها الذاتية، وبعد بروز الولايات المتحدة بوصفها مركزًا مهيمنًا، وقطبًا –يبدو حتى الآن- وحيدًا، ويقوم بتأكيد هيمنته يومًا بعد آخر، وهو يسعى إلى الانفراد بالتأثير على القرار الدولي في النظام العالمي الجديد، وذلك من خلال توظيف قدرته في التدخل العسكري المباشر، تهديدًا وممارسة، حماية لمصالحه "بنما، الصومال، العراق، يوغسلافيا"، أو لمصالح حلفائه؛ "الكيان الصهيوني"، حدثت تحولات مفهومية مهمة على المستوى القانوني بخاصة، فتغيرت حدود كانت لصيقة بمفاهيم قانونية، وبمبادئ تشريعية عامة، حافظ عليها النظام الدولي عددًا من العقود. أما أهم هذه المفاهيم التي مسها التغير، فتلك التي ارتبطت بالتحول الحادث على مبدأ يُعد من أهم مبادئ القانون الدولي، وهو مبدأ سيادة الدولة الوطنية على حدودها؛ وأعني بالسيادة(١٦٠) في هذا السياق؛ ولاية الدولة في حدود إقليمها ولاية مطلقة، وانفرادية على جميع الأشخاص والأملاك.

ساعدت ثورة الاتصالات، وتكنولوجيا الإعلام على إضعاف هائل لسيادة الدولة الوطنية على الإعلام في أراضيها، الأمر الذي دوَّل الأحداث المحلية، وخلق لها مسئولية جمعية، كما سمح هذا الانفتاح الإعلامي –على نحو كبير- بالتواصل بين الشعوب، وبزيادة تأثير ما يسمى بالمجتمع الدولي على سيادة الدولة المفردة على أراضيها ومواطنيها، فلم يعد المجتمع الدولي –بعد هذا الانفتاح- مكونًا من مجموع الشخصيات القانونية الممثلة له، بل يكاد يصبح شخصية قانونية منفصلة، وهو وضع قد أدى إلى اندغام بعض الحدود بين القانون الدولي والقانون الداخلي، بل أصبحت أولوية القانون الدولي على القانون الداخلي للدولة –في بعض التصرفات- هي السائدة والمقبولة الآن، فلم يعد للدولة الوطنية سلطة القول الفصل بالنسبة إلى ما

يحدث في داخل أراضيها، خصوصًا في التشريعات التي تخص قضايا البيئة، وحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وحقوق الأطفال. إلخ. بل جاوز هذا التغيير المفاهيمي والسلوكي مجاليه؛ السلمي والعسكري، إلى التدخل في حق دول أخرى ذات سيادة، في حرية امتلاك سلاحها الرادع، وإلى تقييد هذا الحق، بما في ذلك حق الدولة في القيام بأبحاثها العلمية، خصوصًا تلك الأبحاث التي تتسم بدرجة ما من قابلية توظيفها العسكري فضلاً عن منعها من الحصول على تقنيات تتعلق بتصنيع ما يسمى "الأسلحة الإستراتيجية"، وذلك تحت دعوى المحافظة على المصلحة المشتركة للجماعة الدولية، وهي عناصر تثير القلق. فطبيعة الصراعات مبهمة، ولا يخضع أسلوب تداركها، ومجرياتُها، أو إنهاؤها إلى أية قواعد مجردة حاسمة. "فبعد اضمحلال حق الحرب، و"تسوية النزاعات بالوسائل السلمية"، ذلك الحق الطوباوي الذي كان سائدًا -إلى حدٍّ كبير- في ظل النظام الدولي القديم، ومع خصخصة العنف. لم ينجح شيء في موازنة تلك المظاهر الجديدة للفوضى العالمية، فعلاً وروحًا"(١٦١). وهذا ما منح المجتمع الدولي مساحة كبيرة يلعب فيها دورًا غير مسبوق في قضايا كانت إلى وقت قريب تقع ضمن اختصاصات الدولة الوطنية، وفي مجال سيادتها على أراضيها أو مواطنيها، بحيث جاوز القانون الدولي الآن دوره التعايشي، إلى دور أكثر فاعلية وخطورة في آن، وهو الدور المنوط بإخضاع ما يمكن أن يوصف بالخارج عن الشرعية الدولية، وهو وصف يشتبك بمفاهيم فضفاضة من جهة، ويرتبط تنفيذه بقدرة مركز دولي قوي، محدود، على إخضاع الآخرين لهذه المفاهيم من جهة أخرى.

كما يكمن في هذا التغير الحادث على المفاهيم والمبادئ القانونية بعد آخر وهو إمكانية إساءة ما يُسمى بحق التدخل الدولي، فضلاً عما يسبق استخدام هذا "الحق" من كيل بأكثر من مكيال، في قضية واحدة، مثل تصرفات المجموعة الدولية بخصوص السلاح النووي الكوري، أو الإيراني، مقارنة بالسلاح النووي الإسرائيلي، على سبيل المثال، بسبب الخوف مما يسمى إساءة التصرف به، "فإذا أردنا أن نسألَ سؤالاً يكسر الألفة قليلاً" لقلنا: ماذا عن السلاح النووي الأمريكي ذاته؟ فهي الدولة الوحيدة التي استخدمته بالفعل! إن الشواهد على الكيل بأكثر من مكيال كثيرة، وهذا طبيعي -على أية حال- من منظور منطق القوة، أما المأخذ الثاني الذي يبدو جليًّا من الوهلة الأولى، فهو أن هذا الحق في التدخل على مستوى التشريع الدولي، أو على مستوى التنفيذ هو حق مقصور على القادر؛ الدول النووية الكبرى بخاصة، تلك التي يمكنها فعليًا أن تحرك الرأي العام حشدًا للتأييد، أو أن تحرك قواتها من أجل الإنذار أو التهديد، وهذا ما يخلط علاقة المصلحة بالحكم من جهة، وبالحق من جهة أخرى، على نحو يُخضع هذه القرارات إلى مقاصد بأعينها، ويسمها بدرجة كبيرة من غياب التجرد، أوعدالة التقويم. وتجدر الإشارة إلى بعد آخر هنا، يتمثل فيما يوفره امتلاك السلاح النووي من شكل حضور سياسي مؤثر وقوي على المستوى الدولي، فجميع البلدان الحائزة لأسلحة نووية، أيًّا كانت عقيدتها الإستراتيجية، تؤمن أن قدرة الردع التي يوفرها السلاح النووي لها ميزة مزدوجة: فهي تحبط، من جانب، أي عدوان أجنبي على الإقليم الوطني، وتتيح، من جانب آخر، توسيع حرية العمل السياسي خارج الحدود. فلا تُمسّ سيادة الدول -على نحو عام- إلا حين يكون ذلك مُتيسرا (من الناحية الفيزيائية، والعسكرية، والاقتصادية)، وهذا ما تتعرض إليه دائمًا، الدول الصغيرة، والضعيفة نسبيا، من قبل الدول الكبرى، تلك الدول النووية التي أثبتت أن تمسكها بسيادتها الخاصة، لا يكون إلا عبر الحدّ من سيادة الدول الأخرى.

نحن هنا أمام نظام دولي، يحكم لمصالح "الأقوياء"، عبر حزمة فضفاضة من المفاهيم (يراد بها في هذا السياق جملة من المنطوقات الإنجازية المؤسَّسة،

القابلة للتغيير، والتلاعب)، وتظل الأوضاع كلها "متوقفة على السياسة التي تُوظِّف هذه المفاهيم"(١٦٢) وهي سياسة ارتبطت، أكثر من أي وقت مضى، بمصالح الدول الكبرى، وبتحالفاتها، فعلى الرغم من إمكانية أن يقترن سلوك سياسي معين بفكرة الحرية، وبمبدأ حقوق الإنسان، فإن تطبيقه لا يعني خلوه من الأهواء، والمصالح، والأمثلة على ذلك كثيرة. فمازال المجتمع الدولي بعيدًا عن قدرة تطبيق هذه المفاهيم، تطبيقًا عادلاً، لأن القانون لدولي يواصل تبعيته المفرطة للدول ذات القوة. وهي دول عندما تنتقل إلى تطبيق ما تسميه مبادئ حقوق الإنسان، أو حينما تريد ان تقف ضد "الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية"، فإنها تقوم بذلك -غالبًا- على نحو انتقائي، ومنحاز، وغير منزه عن الغرض، وذلك من خلال إستراتيجيات معقدة، بل متناقضة في بعض الأحيان، وهذا ما يؤكد وقوع النظام العالمي الجديد تحت رحمة دول "لا تتمسك بسيادتها فحسب، وإنما تبسط هيمنتها على المحفل الدولي برمته؛ تدفعها مصالحها إلى التدخل في هذا المكان، دون سواه، مثلما حدث في الكوسوفو مثلًا دون الشيشان، هذا إذا ما أردنا الاقتصار على أمثلة معاصرة"(١٦٣).

ثالثًا: الخاتمة

أود في النهاية، أن أشير إلى أن السمات التي قمت بتحديدها، هي أهم الركائز -في رأينا- التي يمكن أن نسند إليها بدء تاريخ العولمة من جهة، ونحدد من خلالها سياساتها، وآليات حراكها، من جهة أخرى، ومنها آليات، ساعدت على خلق الفضاء اللازم الذي حوّل مفاهيم ثقافية غربية نسبية إلى "حضارة كوكبية"، برغم كونها لا تزيد على ثقافات محلية تاريخية، تمتلك أصول معرفية واجتماعية متقاربة. وهي في حقيقتها ثقافات، تحاول بسبب تقدمها التقني، أن تفرض نفسها كوكبيًّا الآن، على المستويين الثقافي، والاجتماعي، وذلك برغم إن مفهوماتها الثقافية، ليست بالضرورة مفهومات أكثر منطقية، أو علمية، من غيرها من ثقافات.

وقد ذكرنا من قبل، إن لسياق الحضارة الجديد فهمًا، كانت تدعمه روح عصر التنوير، من خلال اهتمامها بالتطور البشري العلماني والتقدمي. ثم ارتبط هذا الفهم بعد ذلك بحضارة غربية صناعية حديثة؛ وهي حضارة علوم وتقنية، وقد أكدنا في السياق ذاته أننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن التشابه بين المجتمعات الأوروبية في حيواتها، وعدد هائل من أنماط المعيشة الأمريكية، وهو تشابه ليس في مصلحة الأطراف بأية حال، لأن التشاكلات القوية بين التصور الأمريكي، والتصور الأوروبي، برغم ما تحمله هذه التشاكلات من تناقضات، هي تشاكلات سهلة الاندماج والتوافق على الدوام، وهذا ما قد يؤدي إلى إضعاف آليات المقاومة في ثقافات الأطراف، ذلك لأن الثقافة الأمريكية السائدة الآن، من الوجهة السياسية، مازالت حتى اليوم -في أسسها الفلسفية- "ثقافة من إفراز حركات التنوير، الفرنسي، والإنجليزي، أي أن هذا التنوير هو مصدر قناعتها الأساسية، ونهاية تفكيرها"(١٦٤). فعلى الرغم من وجود التنافس الأمريكي الأوروبي الذي قد يصل إلى درجة الصراع، والحرب الثقافية، فإن انتصار طرف ما، لا يضعف الآخر، كما كان الوضع في الحروب التقليدية، بل يقويه! وذلك لانتماء هذه الثقافات إلى نموذج بنائي رأسمالي واحد. إن معارضة الهيمنة الرأسمالية الأوروبية للهيمنة الأمريكية ليست -بالضرورة- مضادة لمنطق الرأسمالية في حقيقته"، (١٦٥) بقدر ما تمثل رأسمالية أخرى صاعدة تبحث لنفسها عن مكان، وهذا ما يدل على صحة الرأي الذي يذهب إلى "أن الاستثمار الأمريكي يساعد أكثر مما يعوق امتداد الرأسمالية الأوروبية، على نحو أوضح يمكن القول إن التوسع الرأسمالي قد يكون مكملاً، أكثر من كونه منافسًا للتوسعات الرأسمالية الأخر.

أخذت الثقافة الأمريكية، ذات الأصول الأوروبية، بعدًا حضاريًا مهيمنًا على ثقافات العالم الآخر، من خلال شبكة متداخلة من العناصر، وهي عناصر يصعب

الفكاك منها، دون وجود تكتلات قوية عالمية بديلة، على المستويين النظري والمادي، أما أبرز هذه العناصر، فهو سيطرة تلك المظلة الشاسعة من النظام الرأسمالي، على أنحاء الكرة الأرضية، وكوكبة أزماته، عن طريق توظيف القدرة التقنية من جهة، وفرض منتجاتها السلعية، عبر حركة تداول كوكبية من جهة أخرى، وهي منتجات اتخذت طابعًا "فتشيًّا"، له غواياته، فلا يمكننا النظر إلى التكنولوجيا الآن إلا من خلال بعدها السياسي، أما وسيلة التكنولوجيا، وأداتها الناجعة في خلق هذا التأثير السياسي، فكانت استبدال الصورة بالكلمة، فالصورة لغة عالمية لا تحتاج إلى فائض قول، استخدمتها سياسات العولمة، التي تهيمن عليها ثقافة شعبية أمريكية، لخلق تيار قوي –يصعب مقاومته– من التدفق الثقافي، يجاوز الثقافات المحلية، واللغات، وقد ساعده على ذلك شيوع وسائط الاتصال الحديثة، وهي وسائط يسود فيها استخدام اللغة الإنكليزية على نحو هائل، وهذا ما دعم هذه اللغة، وخلق انتشارًا هائلاً لها في المعاملات على الشبكة بخاصة.

لقد أضعف تشجيع الفروقات الثانوية بين الهويات، فضلاً عن دعم الهويات الفردية، والعرقية، والإثنية، والهويات الجمعية الصغيرة، من قدرة الدولة القومية على فرض تماسكها القومي، الذي حافظت عليه من قبل، كما منعها المحافظة على تكتلاتها الثقافية الجمعية القائمة على فلسفات الولاء، والحنين، وهو وضع يشاكل تكوين المجتمع الأمريكي الهجين ذاته، في مستوى بنيوي على أقل تقدير، وهو وضع أسهم في تداعي مفاهيم القانون الدولي على نحو ملحوظ، وهو تداع أثر من جانب آخر على هذه التحولات، التي دعمته بدورها، وهذا ما وضع الثقافة الشعبية الأمريكية، وقيمها الكامنة من أفلام، وبرامج، ومأكل، ومشرب، وملبس، وأساليب حياة، بما تحمله هذه المنتجات من قيم اجتماعية، وثقافية، وغير ذلك، في الصدارة، فشهدنا من خلال هذا الإغراق الثقافي للمنتجات الثقافية الأمريكية بخاصة، عولمة ثقافية قوية، لها آثارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية على بقية ثقافات العالم، وهو انتشار دعم متخيلاً يعتقد أن الثقافة الأمريكية الجماهيرية، وقيمها، تُعَدّ ممثلاً – دون منازع– للحضارة في زماننا المعيش!

أما ما أذهب إليه هنا فهو، ما يمكن أن تتخذه العولمة من شكول أخر، عديدة، غير ما هي عليه الآن، وذلك لأنه من الخطأ أن نوحد بين الواقعة (سمات العولمة، والأطراف المتحكمين بها، هنا الآن)، والممكن الآخر الذي يستطيع أن يجعل للعولمة وجهًا حضاريًّا بحق، فالعولمة في النهاية، برغم كونها عملية "Process"، بالمفهوم العلمي للكلمة، لا تعدو أن تكون مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية المتأخرة، ووسيلة من وسائل خروج الرأسمالية المعاصرة من أزمتها التاريخية، على المستويين النظري، والتطبيقي. وأذهب إلى أن هذا هو ما يحدث الآن، عبر إشراك العالم كله في أزمة الرأسمالية المتأخرة، هنا تكمن الإشكالية الحقّ، التي تطرحها العولمة على ثقافات الأطراف، وعلى شعوب الحضارات القديمة بخاصة. وهذا ما حاول الجزء الأول من هذا العمل أن يوضحه. فلن يتسنى للعولمة أن تتخذ شكلاً جديدًا أكثر إنسانية، وأشد مراعاة لقيم الثقافة، والتعليم، والتربية، النسبية، لشعوب العالم المختلفة، إلا بقدرة الثقافات الأخر؛ ثقافات الحضارات القديمة بخاصة، على المقاومة الواعية، وذلك بما تملكه من قدرة نسبية على الحشد القومي، والاجتماعي، وما تستطيع توظيفه من استخدام سياسات الولاء الوطني، والحنين، عندئذٍ ينشأ النزاع بين الثقافة والحضارة، بين شكلين من الشكول العديدة الممكنة للعولمة؛ يقدم الشكل الأول نفسه بوصفه حضارة. أما الشكل الثاني فهو ذاك الغائب المحتمل، والآخر الممكن الذي تحاول ثقافات الأطراف المقاوِمَة أن تصل إليه، عبر إرغام من يقدم ثقافته بوصفها حضارة، على تقديمها بوصفها ثقافة. إن التناظر بين القوة الثقافية الرمزية، والقوة

المادية، والعسكرية، والتكنولوجية، خادع، لأنه افتراض لا يضع الإمكانات والقوى الكامنة لدول، تعدُّ جوانب غير ظاهرة من ثقافاتها، أقوى كثيرًا من قواها المادية، في الحسبان، ويظل هذا التناظر الموظف بين المادي، والعسكري، والرمزي -وما يدفع به من تأثيرات متبادلة، بينها، مهيمنًا على التيار العام لسياسات العولمة حتى الآن، وإن كنا نؤمن في النهاية، بأنه على الرغم من أن حركة التاريخ، ليست تلك التي يرسمها لنا الغرب، وأن اندراجنا -الواعي- فيها لا يعني استلابنا أمامها، فإن فكرةَ الثقافة النقية التي لايلوثها الاختلاط، وإن جاءت من فكر نقدي مختلف، تقع في الفخِّ ذاته أحادية النظرة التي تؤدي إلى نفي الآخر، وأنا ما زلت ممن يرون، باختصارٍ شديد، أن حركةَ الوعي المقاوم، تعي جيدًا، سطحيةَ الدعوى التي تنادي بتفادي بُنَى المعرفة الغربية.

يعد هذا التناول توضيحاً لما أشير إليه من أن كل تكنولوجيا تفرز أيدولوجيتها، حيث لا يمكننا استيعاب التغيرات الاجتماعية، والثقافية، المعاصرة، دون فهم آثار التكنولوجيا الكامنة من خلفها، فكل قفزة تكنولوجية جديدة تخلق تأثيرات اجتماعية، وثقافية، بينة على مختلف البيئات العالمية، وهذا ما يثير أسئلةً جديدة حول شكل الهوية الثقافية التي تقترحها العولمة وثورة الاتصالات الحديثة وأثر هذا الشكل على الهويات الثقافية الأخر، والسبل الصحيحة لإدارة الصراع معه إلخ. إن طرحي هذا يقف معادياً للطرح الذي يرى التكنولوجيا مفهوماً محايداً، إن التكنولوجيا في بعدها الاجتماعي ممارسة تاريخية، أي أنها ترتبط بشكل تبادلي مع أبعاد اقتصادية، وثقافية، وسياسية، تصوغ شكل الوجود القائم، وتؤثر بشكل رئيس في مضمونه ووظيفته. أي أن لها محمولاً سياسيًّا دائمًا، "فالتكنولوجيا سياسة قبل أن تكون أي شيء آخر، لأن منطقها الأول هو منطق السيطرة، والسياسة تفترض دوماً وجود سائسين ومسوسين، وهي سياسة أيضاً لأنها تخدم مصالح القوى الاجتماعية المسيطرة في العصر الراهن"(١٦٦).

أود في النهاية، أن أشير إلى أن السمات التي قمت بتحديدها، هي أهم الركائز -في رأينا- التي يمكن أن نسند إليها بدء تاريخ العولمة من جهة، وسياساتها، وآليات حراكها من جهة أخرى، ومنها آليات، ساعدت على خلق الفضاء اللازم الذي حوّل مفاهيم ثقافية غربية نسبية إلى مفهوم لحضارة كوكبية، برغم إنه لا يزيد على كونه ثقافة محلية تاريخية، تمتلك أصولاً معرفية واجتماعية متقاربة، انتشرت بسبب تقدمها التقني، واستطاعت أن تفرض نفسها كوكبيًّا الآن، على المستويين الثقافي، والاجتماعي، وذلك برغم إن مفهومات هذه الثقافة، ليست بالضرورة مفهومات أكثر منطقية، أو علمية من مفهومات غيرها من الثقافات. أما سؤال العولمة الأهم فلا يتعلق -في ظني- بالسمات أو بالمفاهيم فقط، بل يتعلق بالمالك المستخدم لأدوات نشر هذه المفاهيم ووسائلها من وسائط اتصال حديثة "ميديا" وخلافه، فلا يمكننا أن نتجاهل التأثير الحادث عن المفاهيم والأفكار السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والثقافية، التي يسعى إلى تحقيقها على مستوى كونيّ مالكُ هذه الأدوات، ولا يمكننا أن نظن أن السلوك الإعلامي لا يخدم مصالح القائمين عليه، مهما غُلِفَّ هذا السلوك بأبعاد إنسانية، برغم وعينا أنه يمكن أن تمنح وسائل الاتصال وجهًا عالميًّا للثقافات، وتخرجها من محيطها الإقليمي، لكن الأمر سيظل في آخر المطاف رهينًا بمالك هذه الوسائل، وبالتوازن الدولي في إدارة هذه الملكية وحوزها، أي كل ما يكسر الاحتكار، والاحتكار المتعدد في

هذا السوق.

الهوامش والإحالات

1- بادى، برتران، ماري – كلودسموتس، **انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي**، ترجمة، سوزان خليل، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦، ص، ٢٣٠.

٢- انظر: أحمد زايد، "عولمة الحداثة وتفكيك الثقافة الوطنية"، **عالم الفكر**. ٣٢: ٧-٣٨.

٣- نفسه.

٤- انظر: محمد محيي الدين، "عالم جديد يتخلق"، (عرض لكتاب مانول كاستي حول عصر المعلومات)، **عالم الفكر**، ١١٢: -٢٧٥ ٨٨.

٥- انظر: مايك فيذرستون، وآخرون، **محدثات العولمة**، ترجمة، عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم، جابر عصفور، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص، ٩٤.

٦- انظر: بيير بورديو، مرجع سابق، ص، ٢٣٤.

٧- مايك فيذرستون. وآخرون، مرجع سابق، ص، ١١١.

٨- انظر: جووست سمايرز، **الفنون والآداب تحت ضغط العولمة**، ترجمة، طلعت الشايب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص، ٢٢٧.

٩- انظر: أنتونى جيدنز، **الطريق الثالث تجديد الديمقراطية الاجتماعية**، ترجمة، أحمد زايد، محمد محيي الدين، مراجعة وتقديم، محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص ص، -٦٢ ٣.

١٠- نفسه، ص، ٦٥.

١١- انظر: أنطوني كينج، "فضاءات الثقافة، فضاءات المعرفة"، في: **الثقافة، والعولمة، والنظام العالمي**، تحرير: أنطوني كينج، ترجمة، محمد يحيى، شهرت العالم، هالة فؤاد، ط، ٢، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص، ٣٢.

١٢- انظر: جووست سمايرز، مرجع سابق، ص: ٢٢١.

١٣- مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ٩٤.

١٤- أولف هانرز، "سيناريوهات ثقافات الأطراف"، في: **الثقافة والعولمة والنظام العالمي**، تحرير، أنطوني كينج، ترجمة، محمد يحيى، شهرت العالم، هالة فؤاد، مراجعة، محمد يحيى، ط، ٢، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص، ١٧٨.

١٥- انظر: رونالد روبرتسون، العولمة: **النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية**، ترجمة، أحمد محمود، ونورا أمين، مراجعة، محمد حافظ دياب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨، ص ص، ١٣٢-٣

١٦- انظر: أنطوني كينج، "فضاءات الثقافة، فضاءات المعرفة"، في: **الثقافة، والعولمة، والنظام العالمي**، مرجع سابق، ص، ٣٤.

١٧- مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص ص، -١٠٠ ١.

١٨- جوناثان فريدمان،، "النسق العالمي، والعولمة، ومتغيرات الحداثة"، في: **فيذرستون، مايك، وآخرون**، مرجع سابق، ص، ١٠٩.

١٩- انظر: رولاند روبرتسون، "النظرية الاجتماعية، والنسبية الثقافية، ومشكلة العالمية"، في: **الثقافة والعولمة والنظام**

العالمي، مرجع سابق، ص، ١١٦-٧.

٢٠- مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ١٠٤.

٢١- هانس- بيتر مارتين، هارالد شومان، **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة عدنان عباس علي، ط، ٢، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٣، ص، ٢٩٦.

٢٢- انظر: تشارلز تِلى، **الحركة الاجتماعية ١٧٦٨ – ٢٠٠٤**، ترجمة وتقديم، ربيع وهبه، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ص، ٢٠٥-٦.

٢٣- انظر: برتران بادى، ماري – كلودسموتس، مرجع سابق، ص ص، ١٩٣-٤.

٢٤- انظر: ستاسى ليندساى، "الثقافة، والنماذج الذهنية، والرخاء القومي"، في: **الثقافات وقيم التقدم**، تحرير، لورانس إى. هاريزون، صمويل پي. هنتجتون، ترجمة، شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ص، ٤٦٩-٧٠.

٢٥- انظر: ريموند وليامز، **الكلمات المفاتيح**، ترجمة، نعيمان عثمان، تقديم، خلال أسد، مراجعة، محمد بريري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ، ١١٧.

٢٦- مورين توريم، "الخصوصية والثقافة"، في: **الثقافة والعولمة والنظام العالمي**، مرجع سابق، ص، ٢١٤.

٢٧- انظر: ريموند وليامز، مرجع سابق، ص ص: ٥٩ و ١١٦-١٢٠.

٢٨- والرشتين إيمانويل، "العالمي والمعين (المخصَّص): التوفيق بين نظريات الثقافة المتعارضة"، في: **الثقافة، والعولمة، والنظام العالمي**، تحرير، أنطوني كينج، مرجع سابق، ص، ٢٥١.

٢٩- لورانس إى هاريزون، وصمويل پى. هنتنجتون، مرجع سابق، ص، ٣٦٢.

٣٠- جوناثان فريدمان، مرجع سابق، ص، ١٠٧.

٣١- انظر: رونالد روبرتسون، **العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية**، مرجع سابق، ص، ٢١٤.

٣٢- انظر: مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ١٠٧.

٣٣- انظر: أنطوني كينج، "فضاءات الثقافة، فضاءات المعرفة"، في: **الثقافة، والعولمة، والنظام العالمي**، مرجع سابق،٢٠٠، ص، ٢٠.

٣٤- انظر: ريموند وليامز، مرجع سابق، ص ص، ١١٦ – ٢٠.

٣٥- انظر: سيد محمد غنيم، **سيكولوجية الشخصية؛ محدداتها، قياسها، نظرياتها**، القاهرة، دار النهضة العربية، د. ت، ص ص، ١٠٠-١.

٣٦- انظر: نفسه، ص، ١٠١.

٣٧- مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ٣١٢.

٣٨- انظر: إدغار موران، **روح الزمان: النخر، الجزء الثاني**، ترجمة، د. أنطوان حمصي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص، ٢٩٠.

٣٩- انظر: ميشيل دي سورتيو، سطوة الكلام (الجموع)، باريس، ديكليه دوبروبر، ١٩٦٨، في: **موران، إدغار، روح الزمان: النخر، الجزء الثاني**، ترجمة د. أنطوان حمصي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص، ٢٩١.

٤٠- انظر: هاريزون لورانس إى، – وصمويل پى. هنتنجتون، **الثقافات وقيم التقدم**، مرجع سابق، ص، ٣٦٢.

٤١- انظر: مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ١٠٩.

٤٢- انظر: أولف هانرز، "سيناريوهات ثقافات الأطراف"، في: **الثقافة والعولمة والنظام العالمي**، تحرير، أنطوني كينج، ترجمة، محمد يحيى، وشهرت العالم، وهالة فؤاد، مراجعة، محمد يحيى، ط، ٢، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١. ، ص، ١٧٩

٤٣- انظر: عبد الهادي، علاء، "شعرية الهوية ونقض فكرة الأصل، الأنا بوصفها أنا أخرى، دراسة ثقافية"، **عالم الفكر**، ٣٦: -٢٧٥ ٣٣١.

٤٤- انظر: بيير بورديو، **أسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي**، ترجمة، إبراهيم فتحي، القاهرة، دار العالم الثالث، ١٩٩٥، ص، ٢٣٤.

٤٥- والرشتين إيمانويل، مرجع سابق، ص، ١٥٠.

٤٦- انظر: تيري إيجلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة ثائر ديب، سوريا، دار الحوار، ٢٠٠٠، ص، ٣٣.

٤٧- انظر: مارسيل ميرل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة، حسن نافعة، بيروت، دار المستقبل العربي، ١٩٨٦، ص، ٥٠٨

٤٨- اسوالد شبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة، أحمد الشيباني، ج، ١، بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت، ص، ٥٤٦.

٤٩- رونالد روبرتسون، العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، مرجع سابق، ص، ٢٥٩.

٥٠- انظر: ريموند وليامز، مرجع سابق، ص،٤٤.

٥١- نفسه.

٥٢- فرانسوا بيرو، **فلسفة لتنمية جديدة**، تقديم، علال سيناصر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨٣، ص، ٢٣٩.

٥٣- ريموند وليامز، مرجع سابق، ص، ٥٨.

٥٤- انظر: نفسه، ص ص، ١١٦– ١٢٣.

٥٥- انظر: تيري إيجلتون، مرجع سابق، ص، ٣٣.

٥٦- انظر: تزفيتان تودوروف، **فتح أمريكا، مسألة اللآخر**، ترجمة، بشير السباعي، مراجعة، فريال غزول، ط٢، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص. ٢٧١-٢.

٥٧- انظر: تيري إيجلتون، مرجع سابق، ص، ١٥٤.

٥٨- إيمانويل والرشتين، مرجع سابق، ص، ١٥٠.

٥٩- إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة، كمال أبو ديب، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص، ٨٠.

٦٠- انظر: مايك كرانغ، **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**، ترجمة، د. سعيد منتاق، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٥، ص، ٢٠١.

٦١- انظر: رولاند روبرتسون، **النظرية الاجتماعية، والنسبية الثقافية، ومشكلة العالمية**، مرجع سابق، ص، ١١٦.

٦٢- اسوالد شبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة، أحمد الشيباني، ج، ٢، بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت، ص، ٥٩٠.

٦٣- انظر: تيري إيجلتون، مرجع سابق، ص، ١٢٨.

٦٤- انظر: عبد الحسين شعبان، **الإنسان هو الأصل: مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان**، تقديم

محمد السيد سعيد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ص، ١٧.

٦٥- نفسه.

٦٦- نفسه.

٦٧- انظر: جووست سمايرز، مرجع سابق، ص ص، ٨٠-١٢٨١.

٦٨- انظر على سبيل المثال لا الحصر: **قرارات الأمم المتحدة بشأن فلسطين والصراع العربي الإسرائيلي، (حتى عام ١٩٧٩)**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية بيروت، ١٩٨٠.

٦٩- انظر: بيير رينوفان، جان باتيست دوروزيل، **مدخل إلى تاريخ العلاقات الدولية**، ترجمة فايز كم نقش، بيروت، باريس، منشورات البحر المتوسط، ط٣، ١٩٨٩، ص، ٣٦٦.

٧٠ - انظر: محمد العالم الراجحي، **حول نظرية حق الاعتراض في مجلس الأمن الدولي**، الجماهيرية الليبية، طرابلس، الدار الجماهيرية للتشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٩. ص ص، .

٧١- انظر: فريدريك جيمسون، ماساو ميّوشى (تحرير)، **ثقافات العوْلمة**، ترجمة، ليلى الجبالى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص، ٣٧.

٧٢- نفسه، ص، ٣٦.

٧٣- انظر: عبد الحسين شعبان، مرجع سابق، ص،٣١.

٧٤- انظر: برتران بادى ماري – كلودسموتس، مرجع سابق، ص، ٢٠٩.

٧٥- نفسه، ص، ٢١٣.

٧٦- نفسه، ص، ٢١٨.

77- See: Anthony Brewer, Marxist *Theories of Imperialism: A Critical Survey*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 284- 5.

٧٨- انظر: فريدريك جيمسون، ماساو ميّوشى، مرجع سابق، ص،٩٢.

٧٩- انظر: فردريك جيمسون، **التحول الثقافي: كتابات مختارة في ما بعد الحداثة ١٩٨٣- ١٩٩٨**، ترجمة، محمد الجندي، مراجعة، د. فاطمة موسى، تصدير، السيد يسين، القاهرة، أكاديمية الفنون، ٢٠٠٠، ص ص، ٦-١٢٧.

٨٠- انظر: محمد محيي الدين، "**عالم جديد يتخلق**"، مرجع سابق.

٨١- باربارا أبو الحاج. "لغات ونماذج للتبادل الثقافي"، في: **الثقافة والعولمة والنظام العالمي**، تحرير، أنطوني كينج، مرجع سابق، ص، ٧٤.

٨٢- جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة، أحمد حسان، القاهرة، صدر هذا الكتاب بالتعاون مع البعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون، دار شرقيات، ١٩٩٤، ص، ٢٨.

٨٣- انظر: برتران بادى ماري – كلودسموتس، مرجع سابق، ص ص، ٦-١٤٧.

٨٤- انظر: محمد محيي الدين، مرجع سابق.

٨٥- انظر: ريجيس دوبري، **حياة الصورة وموتها**، ترجمة، فريد الزاهي، المغرب، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢، ص، ٢٩٢.

٨٦- مرجع سابق، ص، ٥٦.

٨٧- سمير أمين، **التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة**، ترجمة، عادل عبد المهدي، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٤، ص، ١٠٢.

٨٨- فرانسوا بيرو، مرجع سابق، ص، ١٦٣.

89- A. G. Frank, *Crisis in the World Economy and Crisis in the third World*. London. Heinman. 1980.

من: أحمد زايد، مرجع سابق، (لم يُذكر كاتب المقال رقم الصفحة التي اقتبس منها).

٩٠- سمير أمين، **مابعد الرأسمالية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، ص، ١٠٠.

٩١- نفسه، ص، ٢٩.

٩٢- انظر: نفسه، ص، ٨٠.

٩٣- نفسه، ص، ٧٢.

٩٤- بيير بورديو، **عن "التلفزيون" وآليات التلاعب بالعقول**، ترجمة، د. درويش الحلوجي، القاهرة، المحروسة للنشر والمعلومات بالتعاون مع قسم الترجمة والنشر بالمركز الفرنسي للثقافة والتعاون، ١٩٩٩، ص، ٢٥.

٩٥- ريجيس دوبري، مرجع سابق، ص، ٧٥.

٩٦- انظر: نفسه، ص ص، -٣٩١.

٩٧- انظر: ميشيل مافيزولي، **تأمل العالم، الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية**، ترجمة، فريد الزاهي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ص ، ٥٣-٤.

٩٨- جيليبر دوران، **الخيال الرمزي**، ترجمة علي المصري، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١،ص، ١٢١.

٩٩- بيير بورديو، **عن "التلفزيون" وآليات التلاعب بالعقول**، مرجع سابق، ص، ٣٦.

١٠٠-ريجيس دوبري ، مرجع سابق، ص، ١٥٤.

١٠١-رولان بارت، **العلبة النيرة، رسالة عن التصوير الشمسي، رسالة في التصوير الشمسي**، ترجمة إدريس القري، مراجعة محمد البكري، المغرب، الدار البيضاء، كتاب فضاءات مستقبلية، ١٩٩٨، ص ص، ١٥-٦.

١٠٢-تزفيتان تودوروف، **فتح أمريكا**، مرجع سابق، ص، ٢٧٢.

١٠٣-رولان بارت، **العلبة النيرة**، مرجع سابق، ص، ١٠٦.

104- Jean Baudrillard, "The Ecstasy of Communication", trans. John Johnston in the; *Anti Aesthetic*. *Essays on Postmodern Culture*, Hal Foster (ed.), Port Tournsand. Wash: Bay, 1983. p. 130.

من: نيكولاس رزبرج، ما بعد الحداثة، ترجمة، ناجي رشوان، مراجعة، محمد بريري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص، ٤٥.

١٠٥- جاك دريدا، وآخرون، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة، حسن العمراني، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠، ص، ٩.

١٠٦- انظر: نفسه، ص، ٨٦.

١٠٧- ريجيس دوبري ، مرجع سابق، ص، ٢٨٩.

١٠٨- جووست سمايرز، مرجع سابق، ص، ٢٥٧.

١٠٩- نفسه، ص، ٢١٤.

١١٠- أحمد زايد، مرجع سابق.

١١١- مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ٢٤.

-١١٢ برتران بادى ماري – كلودسموتس، مرجع سابق، ص، ٩١.

-١١٣ مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ٨١.

-١١٤ انظر: بيير بورديو، **أسئلة علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص، ٢٣٤.

-١١٥ مايك كرانغ، مرجع سابق، ص، ١٠٩.

-١١٦ مايك فيذرستون، مرجع سابق، ص، ١٠٩.

-١١٧ جووست سمايرز، مرجع سابق، ص، ٢٢٩.

-١١٨ انظر: أولف هانرز، مرجع سابق، ص، ١٧٨.

-١١٩ نفسه، ص ص،-١٧٧ ٩.

-١٢٠ جووست سمايرز، مرجع سابق، ص، ٢٦٧.

-١٢١انظر: أولف هانرز، مرجع سابق، ص، ١٨٢.

-١٢٢ هربرت شيلر، أ، **المتلاعبون بالعقول - كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام**، ترجمة، عبد السلام رضوان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦، ص، ١٩٥.

-١٢٣ يورغن هابرماس، **التقنية والعلم كأيديولوجيا**: دراسة علمية، ترجمة، د. إلياس حاجوج، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٠، ص، ١١.

-١٢٤ انظر: مارسيل ميرل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة، حسن نافعة، دار المستقبل العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص، ٢٢٧.

-١٢٥ جاك دريدا، **ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر**، ترجمة، صفاء فتحي، مراجعة، بشير السباعي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص، ٥٦.

-١٢٦ انظر: ستيوارتهول، "**المحلي والعالمي: العولمة والأثنية**"، مرجع سابق، ص ص، -٥٤ ٥.

-١٢٧ انظر: بيير بورديو، **أسئلة علم الاجتماع** مرجع سابق، ص،٢٤٣.

128- See: Bertrand. Russell, *Power*. London, Unwin Book. Sixth Impression.1971, p. 25.

-١٢٩ انظر: برترانبادى، ماري – كلودسموتس، مرجع سابق، ص،١٤٠.

-١٣٠ انظر: باربارا أبو الحاج، مرجع سابق، ص، ٧٦.

-١٣١ انظر: مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ١١٠.

-١٣٢ انظر في هذا الخصوص: **بول سالم**، "**الولايات المتحدة والعولمة - معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين**"، المستقبل العربي، ٢٢٩: -٧٨ ٩٠.

-١٣٣ إدغار موران، **روح الزمان: العصاب**، ج، ١، ترجمة د. أنطوان حمصي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص، ٩٧-٨.

-١٣٤ ريتشارد هيسي، "العقلانية والأسطورة في العصر الذري، ضرورة السلام الشامل كإطار للبحث عن الهوية الثقافية" في: **أبحاث المؤتمر الخامس للمجموعة العربية الأوروبية للبحوث الاجتماعية، الهوية الثقافية للزمان**، تحرير مراد وهبة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢، ص، ٤٨.

-١٣٥ باربارا أبو الحاج، مرجع سابق، ص، ٨٥.

136- Paulo. Freier, *Pedagogy of the Oppressed*. New York, Herder and Herder. 1971. p. 13.

في: هربرت شيلر ، أ، مرجع سابق، ص، ٢٢.

١٣٧- هربرت شيلر، أ، مرجع سابق، ص، ١٥.

١٣٨- نفسه، ص، ١٦.

١٣٩- هاريزون لورانس إى. – وصمويل پى. هنتنجتون، **الثقافات وقيم التقدم**، مرجع سابق، ص،٤٦٩.

١٤٠- أولف هانرز ، مرجع سابق، ص، ١٧٨.

١٤١- يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص، ٧٨.

١٤٢- مايك كرانغ، **الجغرافيا الثقافية** مرجع سابق، ص، ٢١٨.

١٤٣- انظر: أنطوني كينج، "فضاءات الثقافة، فضاءات المعرفة"، في: **الثقافة، والعولمة، والنظام العالمي**، مرجع سابق، ص، ٣٢.

١٤٤- انظر: ستيوارت هول، مرجع سابق، ص، ٧٧.

١٤٥- نفسه، ص، ٧٥.

١٤٦- فيذرستون مايك ، وآخرون، مرجع سابق، ص، ٣٠٦.

١٤٧- انظر: جووست سمايرز، مرجع سابق، ص ص، -٢٢٤ ٥.

١٤٨- انظر: مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص، ٢٠٢.

١٤٩- انظر: أنتونى جيدنز، مرجع سابق، ص ص، -١٧٠ ١.

١٥٠- ستيوارت هول، مرجع سابق، ص، ٧٥.

١٥١- راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللا مبالاة**، ترجمة، فاروق عبد القادر، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠١، ص، ٤٨ و ٤٣.

١٥٢- أوكتابيو باث، **متاهة الوحدة**، ترجمة، نادية جممال الدين، الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، ص ص، -٢٠٩ ١٠.

١٥٣- برتران بادى، ماري – كلودسموتس، مرجع سابق، ص، ٤٣.

154- See: Dick Hebdige, Subculture: *The Meaning of Style*, London, Methuen, 1979, p. 148.

١٥٥- انظر: ستيوارت هول، مرجع سابق، ص ص، -٦٥ ٧.

١٥٦- مايك فيذرستون، وآخرون، مرجع سابق، ص ص، -١٩٦ ٧.

١٥٧- جان فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، مرجع سابق، ص، ٢٩.

١٥٨- بول هيرست، وجراهام تومبسون، مرجع سابق، ص، ٢٨٥.

١٥٩- انظر: تشارلز تِلى، مرجع سابق، ص، ٢٠٥.

١٦٠- انظر: إحسان هندي، **مبادئ القانون الدولي العام في السلم والحرب**، دمشق، دار الجيل، ١٩٨٤، ص ص، ١٧٢-٥.

١٦١- بادى. ماري برتران، – كلودسموتس، مرجع سابق، ص، ١٧٥.

١٦٢- انظر: جاك دريدا. وآخرون، مرجع سابق، ص ص، -١٣٠ ١.

١٦٣- نفسه، ص، ٣٦.

١٦٤- ريتشارد هيسي، مرجع سابق، ص، ٤٨.

165- Anthony Brewer, op, cit, p. 293.

-١٦٦ هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط، ٣، بيروت، دار الآداب، ١٩٨٨، ص، ١٩.

المراجع العربية

- الراجحي، محمد العالم، **حول نظرية حق الاعتراض في مجلس الأمن الدولي**، (الجماهيرية الليبية: طرابلس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٩).
- زايد، أحمد، "**عولمة الحداثة وتفكيك الثقافة الوطنية**"، عالم الفكر، ٣٢: ٧- ٣٨.
- سالم، بول، "**الولايات المتحدة والعولمة: معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين**"، المستقبل العربي، ٢٢٩: ٧٨- ٩٠.
- سمير، أمين، **مابعد الرأسمالية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).
- شعبان، عبد الحسين، **الإنسان هو الأصل: مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان**، تقديم محمد السيد سعيد، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٢).
- عبد الهادي، علاء، "**شعرية الهوية ونقض فكرة الأصل، الأنا بوصفها أنا أخرى، دراسة ثقافية**"، عالم الفكر، ٣٦: ٢٧٥- ٣٣١.
- غنيم، سيد محمد، **سيكولوجية الشخصية؛ محدداتها، قياسها، نظرياتها**، (القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت).
- **قرارات الأمم المتحدة بشأن فلسطين والصراع العربي الإسرائيلي**، (حتى عام) ١٩٧٩، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٠).
- محيي الدين، محمد، "عالم جديد يتخلق"، (عرض لكتاب مانول كاستي حول عصر المعلومات)، **عالم الفكر**، ١١٢: ٢٧٥- ٨٨.
- هندي، إحسان، **مبادئ القانون الدولي العام في السلم والحرب**، (دمشق: **دار الجيل**، 1984).

المراجع المترجمة

- أمين، سمير، **التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة**، ترجمة، عادل عبد المهدي، (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤).
- إيجلتون، تيري، **فكرة الثقافة**، ترجمة ثائر ديب، (سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٠).
- تودوروف، تزفيتان، **فتح أمريكا، مسألة اللآخر**، ترجمة، بشير السباعي، مراجعة، فريال غزول، ط، ٢، (القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠٣).
- بادى، برتران، ماري – كلودسموتس، **انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي**، ترجمة، سوزان خليل، (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦).
- باث، أوكتابيو، **متاهة الوحدة**، ترجمة، نادية جمال الدين، (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢).
- بارت، رولان، **العلبة النيرة، رسالة عن التصوير الشمسي، رسالة في التصوير الشمسي**، ترجمة إدريس القري، مراجعة محمد البكري، (المغرب: الدار البيضاء، **كتاب فضاءات مستقبلية**، ١٩٩٨).
- بورديو، بيير، أسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة، إبراهيم فتحي، (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٥).
- **عن "التلفزيون" وآليات التلاعب بالعقول**، ترجمة، د. درويش الحلوجي، (القاهرة: المحروسة للنشر والمعلومات

بالتعاون مع قسم الترجمة والنشر بالمركز الفرنسي للثقافة والتعاون، ١٩٩٩).

- بيرو، فرانسوا، **فلسفة لتنمية جديدة**، تقديم، علال سيناصر، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨٣).
- جاكوبي، راسل، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللا مبالاة**، ترجمة، فاروق عبد القادر، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠١).
- جيدنز، أنتونى، **الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية**، ترجمة، أحمد زايد، محمد محيي الدين، مراجعة وتقديم، محمد الجوهري، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩).
- جيمسون، فردريك، **التحول الثقافي: كتابات مختارة في ما بعد الحداثة -١٩٨٣ ١٩٩٨**، ترجمة، محمد الجندي، مراجعة، د. فاطمة موسى، تصدير، السيد يسين، (القاهرة: أكاديمية الفنون، ٢٠٠٠).
- جيمسون، فريدريك، ماساو ميّوشى (تحرير)، **ثقافات العوْلمة**، ترجمة، ليلى الجبالى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤).
- دريدا، جاك، وآخرون، **المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة، حسن العمراني، (المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠).
- دوبري، ريجيس، **حياة الصورة وموتها**، ترجمة، فريد الزاهي، (المغرب: الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢).
- دوران، جيليبر، **الخيال الرمزي**، ترجمة علي المصري، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١).
- رزبرج، نيكولاس، **ما بعد الحداثة**، ترجمة، ناجي رشوان، مراجعة، محمد بريري، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢).
- روبرتسون، رونالد، **العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية**، ترجمة، أحمد محمود، ونورا أمين، مراجعة، محمد حافظ دياب، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨).
- رينوفان، بيير، جان باتيست دوروزيل، **مدخل إلى تاريخ العلاقات الدولية**، ترجمة فايز كم نقش، ط. ٣، (بيروت وباريس: منشورات البحر المتوسط، ١٩٨٩).
- سمايرز، جووست، **الفنون والآداب تحت ضغط العولمة**، ترجمة، طلعت الشايب، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).
- شبنغلر، اسوالد، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة، أحمد الشيباني، ج. ١، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت).
- **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة، أحمد الشيباني، ج. ٢، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت).
- شيلر، هربرت، أ. **المتلاعبون بالعقول; كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام**، ترجمة، عبد السلام رضوان، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦).
- فيذرستون، مايك، وآخرون، **محدثات العولمة**، ترجمة، عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم، جابر عصفور، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).
- كرانغ، مايك، **الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية**، ترجمة، د. سعيد منتاق، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٥).
- ليندساى، ستاسى، "الثقافة، والنماذج الذهنية، والرخاء القومي"، في: **الثقافات وقيم التقدم**، تحرير، لورانس

إى. هاريزون، صمويل پى. هنتجتون، ترجمة، شوقي جلال، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).

- ليوتار، جان فرانسوا، **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة، أحمد حسان، (القاهرة: صدر هذا الكتاب بالتعاون مع البعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون، دار شرقيات، ١٩٩٤).
- ماركوز، هربرت، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط، ٣، (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨).
- مافيزولي، ميشيل، **تأمل العالم، الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية**، ترجمة، فريد الزاهي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).
- موران، إدغار، **روح الزمان: النخر، الجزء الثاني**، ترجمة، د. أنطوان حمصي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥).
- ميرل، مارسيل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة، حسن نافعة، (بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦).
- هابرماس، يورغن، **التقنية والعلم كأيديولوجيا: دراسة علمية**، ترجمة، د. إلياس حاجوج، (سوريا: دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٠).
- هانس- بيتر مارتين، هارالد شومان، **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة عدنان عباس علي، ط، ٢، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٣).
- هيسي، ريتشارد، "العقلانية والأسطورة في العصر الذري، ضرورة السلام الشامل كإطار للبحث عن الهوية الثقافية" في: **أبحاث المؤتمر الخامس للمجموعة العربية الأوروبية للبحوث الاجتماعية، الهوية الثقافية للزمان**، تحرير مراد وهبة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢).
- وليامز، ريموند، **الكلمات المفاتيح**، ترجمة، نعيمان عثمان، تقديم، خلال أسد، مراجعة، محمد بريري، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).

المراجع الغربية

- Baudrillard, Jean. “*The Ecstasy of Communication*”, John Johnston (trans.) in the; *Anti Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Hal Foster (ed.), Port Tournsand. (Wash Bay, 1983).
- Brewer, Anthony. *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. (London: Routledge & Kegan Paul. 1980).
- Frank, A, G. *Crisis in the World Economy and Crisis in the third World*. (London: Heinman. 1980).
- Freier, Paulo. Pedagogy of the Oppressed. (New York: Herder and Herder. 1971).
- Hebdige, Dick. Subculture: *The Meaning of Style*. (London: Methuen. 1979).
- Russell, Bertrand. *Power*. (London: Unwin Book. Sixth Impression.1971).

من الوعي إلى الفعل
مقاربات معاصرة في
مقاومة الخطاب السلطوي

د. عماد عبد اللطيف

قسم اللغة العربية – كلية الآداب- جامعة القاهرة

الملخـــص

هذا البحث جزء من إطار نظري يضع أساسًا لمشروع بلاغي عربي يستهدف مقاومة الخطابات السلطوية بواسطة إضعاف الأثر الذي تُحدثه في المخاطَب، وتوليد استجابات بلاغية مضادة له. يقدم البحث مراجعة لبعض أهم المقاربات المعرفية، التي ظهرت تقريبا في العقدين الأخيرين، والتي استهدفت -بطرائق مختلفة- مقاومة سلطة الخطاب والخطابات السلطوية. هدف البحث التعريف بهذه المقاربات؛ وهي التحليل النقدي للخطاب، والبلاغة النقدية، والكلام المضاد، وبلاغة المخاطب. يقوم البحث بعرض الأسس النظرية التي تنطلق منها هذه المقاربات، ومبادئ الممارسة التي تقترحها، وأهم الكتابات التي تمثلها؛ مع التركيز على طرائق تحديدها للخطاب السلطوي، والإجراءات التي تقترحها لمقاومته. ويناقش البحث في خاتمته إمكانية الإفادة من هذه المقاربات في إطار مشروع تكاملي لمقاومة سلطة الخطاب.

Abstract

This study is part of an Arabic rhetorical approach that aims at resisting the discourse of power through reinforcing the audience response against it. The study reviews four contemporary approaches: 1) Critical Discourse Analysis; 2) Critical Rhetoric; 3) Speaking back; 4) Rhetoric of Audience. It examines the theoretical background of each approach, its procedures and practices. In conclusion, the study examines the possibility of establishing an integrated approach that could challenge the discourse of power.

من الوعي إلى الفعل

مقاربات معاصرة في مقاومة الخطاب السلطوي

د. عماد عبد اللطيف

مقدمة

هذا البحث جزء من إطار نظري يضع أساسًا لمشروع بلاغي عربي يستهدف مقاومة الخطابات السلطوية بواسطة إضعاف الأثر الذي تُحدثه في المخاطَب، وتوليد استجابات بلاغية مضادة له. يقدم البحث مراجعة للمقاربات المعرفية، التي ظهرت تقريباً في العقدين الأخيرين، والتي استهدفت -بطرائق مختلفة- مقاومة سلطة الخطاب والخطابات السلطوية. هدف البحث التعريف بهذه المقاربات، وتحديد الفروق فيما بينها. يتضمن التعريف عرض الأسس النظرية التي تنطلق منها، ومبادئ الممارسة التي تقترحها، وأهم الكتابات التي تمثلها، مع التركيز على طرائق تحديدها للخطاب السلطوي، والإجراءات التي تقترحها لمقاومته. تختلف هذه المقاربات في الحقول المعرفية التي تنطلق منها، وفي تحديدها لطبيعة الخطاب السلطوي وآلية عمله، وفي الإجراءات المستخدمة في معالجته، كما تتباين من حيث طبيعة الظواهر التي تُخضعها للدراسة، والطرائق التي تقترحها لمقاومة الخطاب السلطوي. ويقوم البحث بالمقارنة بين هذه المقاربات استناداً إلى هذه الفروق.

يقوم البحث على بعض المسلمات التي تخص طبيعة السلطة والخطاب. ففيما يتعلق بمفهوم السلطة وتجلياتها وأنواعها يتبنى البحث مسلمةً مؤداها أن السلطة تتحدد وفقا لغايتها ونتيجتها وليس وفقا لطبيعتها وجوهرها. ومن ثمّ، فإننا نتبنى مفهوما وظيفيا للسلطة، يرى أن السلطة هي ممارسة تؤدي إلى سيطرة وهيمنة حائزها على مفتقدها، ويلازمها من ثم الفصل والتمييز. وبناء على ذلك، فإن الخطاب السلطوي هو الخطاب الذي ينجز ويدعم سيطرة حائزي هذا الخطاب على مستهلكيه. والمفهوم السابق للسلطة متأثر إلى درجة كبيرة بطرح فان دايك (٢٠٠١)، الذي يعرِّف السلطة استنادا إلى معيار السيطرة. فكل ما يؤدي إلى السيطرة، ماديةً كانت أم رمزية، فهو سلطة. ويرتبط بذلك أهمية التمييز بين السلطة المادية الخالصة وسلطة الخطاب. ولا يتجلى هذا التمييز في طبيعة أدوات ممارسة السلطة؛ أعني القسر في مقابل الإقناع أو التضليل، فحسب، بل يتجلى كذلك في طبيعة السيطرة الناتجة عن كلٍ منها ومداها الزمني وإمكانية مقاومتها، وطبيعة ارتباطها بحائزها، وطبيعة العلاقة بين حائزها والخاضع لها...إلخ[١]. وعلى الرغم من ذلك، فإن لمعظم أشكال السلطات المادية تجليات خطابية، كما أن سلطة الخطاب قد تكون متبوعة أو مصحوبة أو مسبوقة أو متزامنة مع السلطة المادية. فهما، رغم تمايزهما، مترابطان بأكثر من وجه، ويندر الاقتصار على استخدام إحداهما في صورتها النقية لمدى زمني طويل.

لقد شهد العصر الحديث تراجعا نسبيا في استخدام السلطة المادية، خاصة مع انتشار وسائل الإعلام والوسائط التربوية التي يسرت إلى حد ما سبل تحقيق الهيمنة والسيطرة دون حاجة شديدة إلى القسر. وسوف تكون هذه الدراسة مقصورة على الأطروحات التي قُدمت لمقاومة سلطة الخطاب. ولكن، لأن سلطة الخطاب لا تُمارس في فضاء متخيل، وإنما في سياق واقعي متعين فإن مقاومة الخطاب السلطوي لن تصبح فاعلة إذا ما أُغفلت الترابطات بين الخطاب السلطوي المستهدف مقاومته والسياق الاجتماعي والسياسي والاقتصادي...الذي يتيح له ممارسة سلطويته. ومن ثم

فإن كل طموح لمقاومة الخطاب السلطوي هو، في الوقت ذاته، طموح لإبطال السلطة المادية المدعمة للخطاب السلطوي، والتي تؤسس سياق إنتاج هذا الخطاب وتلقيه.

يرتبط بالتمييز بين السلطة المادية وسلطة الخطاب تمييز آخر بين خطاب السلطة وسلطة الخطاب. ومن نتائج هذا التمييز أن الخطاب يمكن أن يمثل سلطة في حد ذاته، وأن خطاب السلطة ربما لا يكون –وذلك في أحوال نادرة– سلطويا. وذلك على خلاف مع أطروحة بورديو عن سلطة الخطاب[٢].

وأخيراً فإن البحث يستند إلى مسلمة تخص تعريف مصطلح 'الخطاب'. فالبحث يستخدم مصطلح الخطاب ليشير به إلى النص أو الكلام في حال الاستعمال الفعلي. وهو ما يعني أن النصوص التي تعتمد لغة صناعية ليست موضع نظر. وأن الاهتمام ينحصر فحسب في تحليل ودراسة نصوص وكلام طبيعيين، ينتجان ويستهلكان في واقع استخدام فعلي. غير أن هذا التقييد للمادة يواجهه انفتاح من زاوية أخرى؛ فالمقاربات التي يعرضها هذا البحث تتعامل مع الخطاب بوصفه جامعا لإطار واسع من الأنظمة السيميوطيقية، التي تشمل، بالإضافة إلى اللغة، الصورة والحركة واللون والصوت..إلخ.

يدرس البحث أربع مقاربات: هي: ١– التحليل النقدي للخطاب ٢– البلاغة النقدية ٣– الكلام المضاد ٤– بلاغة المخاطَب. تنتمي هذه المقاربات إلى حقلين معرفيين هما البلاغة وتحليل الخطاب. وفي حين تُعد مقاربتا التحليل النقدي للخطاب والبلاغة النقدية من التوجهات المعرفية المستقرة وواسعة الانتشار فإن المقاربتين الأخريين لا تزالان في مرحلة التشكل، وهما أقرب إلى الأعمال الفردية.

أولاً: التحليل النقدي للخطاب

منذ تسعينات القرن العشرين ظهر التحليل النقدي للخطاب Critical Discourse Analysis بوصفه توجها جديدا في تحليل الخطاب في الأوساط الأكاديمية في أوروبا الغربية. ومع نهاية القرن كان يمثل أحد أكثر توجهات تحليل الخطاب استقطابا للباحثين (بلومارت وبولكان(Blommart and Bulcaen2000، وقد وصفه ويدوسن H.G.Widdowson في عام ٢٠٠٤ بأنه أصبح حقلاً مكتظًا بالنشاط.

يحدد فان دايك[٣]، موضوع التحليل النقدي للخطاب بأنه دراسة الكيفية التي يقوم بها النص والكلام بتقنين وإنتاج ومقاومة اعتداءات السلطة الاجتماعية وهيمنتها ولا مساواتها. وأن المحلل النقدي للخطاب يسعى إلى فهم اللامساواة الاجتماعية والكشف عنها تمهيدا لمقاومتها. ومن ثمّ فإن التحليل النقدي للخطاب له توجه عام يستهدف، وفقا لتيتشر وآخرين[٤]، توعية البشر بالتأثيرات المتبادلة بين اللغة والبنى الاجتماعية، تلك التأثيرات التي لا يعيها البشر غالبا. ويقدم فايركلوف تفصيلاً أكبر لأهداف التحليل النقدي للخطاب. ففي مقدمة كتابه التأسيسي "اللغة والسلطة" الصادر في ١٩٨٩، يحدد أهداف الكتاب في هدفين؛ الأول هو المساعدة في تصحيح الإبخاس الشائع لأهمية اللغة في إنتاج علاقات السلطة وترسيخها، أما الثاني فهو المساعدة في زيادة الوعي بالكيفية التي تسهم بها اللغة في إنجاز هيمنة بعض البشر على بعض، لأن الوعي هو الخطوة الأولى نحو التحرر. هذا الوعي يمكِّن من مساعدة البشر على إدراك المدى الذي تعتمد فيه لغتهم الخاصة على المسلمات الشائعة، والطرائق التي يمكن لعلاقات السلطة أن تشكِّل بواسطتها هذه المسلمات الشائعة. ويرى فايركلوف أن الوعي الذي يحققه الاطلاع على نماذج من استخدام اللغة أداةً للقهر والهيمنة يمكن أن يكون حافزا على المقاومة والتغيير. وهو، وإن كان يثق في قدرة البشر على الخلاص من الهيمنة التي يمارسها بشر آخرون، فإنه يربط هذه القدرة بتطور وعي نقدي بهذه الهيمنة وأوضاعها. ويتحقق الوعي عن طريق التحليل النقدي للظواهر اللغوية والسيميوطيقية للخطاب؛ مثل المفردات والنحو والعلاقات النصية، واللون والصورة..إلخ. ومن ثم ينخرط المحللون

النقديون للخطاب في تحليلات تفصيلية لهذه العناصر، ويقومون بشكل مستمر بتأويلات تربطها بعلاقات السلطة في المجتمع.

فيما عدا الغاية التي يسعى التحليل النقدي للخطاب لتحقيقها فإن كل شيء فيه مبنيٌّ على التعدد، بدءاً من التسمية التي تُطلق عليه. فبينما يطلق عليه بلومارت وبولكان (٢٠٠٠) اسم "مدرسة School"، يرفض فان دايك هذا الاسم الذي يصر بلومارت عليه ويحاول التعليل له في كتابه الصادر في عام (٢٠٠٥)[٥]. ويذهب فان دايك (٢٠٠١) إلى أن التحليل النقدي للخطاب ليس توجها أو مدرسة أو تخصصا يُضاف إلى المقاربات الأخرى في تحليل الخطاب، بل يراه أقرب إلى هيئة أو منظور للتحليل والتنظير والتطبيق عبر حقل تحليل الخطاب بأكمله. وبينما يرى تيتشر وآخرون أن التحليل النقدي للخطاب يمثل منهجا في تحليل الخطاب، تذهب ليلي شاولياركي ونورمان فايركلوف[٦] إلى أنه يمثل منهجا ونظرية في الآن نفسه.

يصدق هذا التعدد على الأصول النظرية التي يستند إليها ممارسو التحليل النقدي للخطاب، والتي تختلف وفقا للتوجهات أو المناهج المتعددة التي تعمل في إطاره. هذه الأصول النظرية تشمل وفقا لفايركلوف وفوداك (١٩٩٧)، "الماركسية الغربية" وتضم أعمال أنطونيو غرامشي؛ خاصة تصوره للهيمنة، وأعمال مدرسة فرانكفورت، التي قدمت ما يُعرف ب"النظرية النقدية"، خاصة التطويرات التي أدخلها عليها يورغن هابرماس، وأعمال لوي ألتوسير خاصة نظريته حول الإيديولوجيا. كما تضم هذه الأصول مقاربة فوكوه في تحليل الخطاب، وكتابات باختين؛ خاصة تصوراته لتعدد الأصوات، ومفهومه للتناص الذي طورته جوليا كريستيفا فيما بعد. وأخيرا، كتابات فولوسينوف التي تقدم ما يعتبره المؤلفان أول نظرية لغوية للإيديولوجيا.

يرى فايركلوف وفوداك أن هذه الأصول النظرية يشترك فيها كل ممارسي التحليل النقدي للخطاب. غير أن فيليب ويورغنسن (٢٠٠٢) Marianne Jørgenson and Louise Phillips يذهبان إلى أن هذه الأصول لا يشترك فيها جميع ممارسي التحليل النقدي للخطاب، ويضربان مثالا على ذلك بفان دايك الذي يختلف مع تصور فوكوه للخطاب على أنه مُنتِج productive. ويميل إلى تصور معرفي اجتماعي للخطاب.

أما فان دايك نفسه فهو لا يحيل، في عرضه للأصول النظرية للتحليل النقدي للخطاب، إلى مدارس فكرية أو إلى كتابات مؤلف ما، أو إلى مناهج معينة؛ بل يحيل إلى مفاهيم مثل السلطة، الهيمنة، السيطرة، الإيديولوجيا، الطبقة، العرق، النوع، التمييز، المصالح، إعادة الإنتاج، المؤسسات، البنية الاجتماعية، النظام الاجتماعي. ويرى أن هذه المفاهيم بتصوراتها النظرية هي الأصول النظرية للتحليل النقدي للخطاب. والملاحظ أن بعض هذه المفاهيم، مثل النوع والعرق والتمييز والهيمنة، هي نفسها موضوع للتحليل النقدي للخطاب. وهو ما يعني أن العلاقة بينهما مركبة، حيث تمثل المفاهيم السابقة أساسا نظريا للعلم وموضوعا له في الوقت ذاته.

يرى تيتشر وآخرون (٢٠٠٠) أن الأصول النظرية للتحليل النقدي للخطاب تنقسم إلى أصول عامة يشترك فيها كل ممارسيه؛ وتضم نظرية لويس ألتوسير حول الإيديولوجيا، ونظرية ميخائيل باختين حول الأنواع Genre، والتقاليد الفلسفية لأنطونيو غرامشي ومدرسة فرانكفورت النقدية. أما الأصول الخاصة فهي تختلف بحسب كل ممارسة، فبينما يرتبط فايركلوف على سبيل المثال بميشال فوكوه وبنظرية ميشال هاليداي حول " اللغويات الوظيفية النسقية"، تتأثر روث فوداك وفان دايك بالنماذج المعرفية لتنظيم النص.

يؤدي التباين في الأسس النظرية بين التوجهات المختلفة للتحليل النقدي للخطاب إلى تباينات في تحديد طبيعة العلاقة بين الخطاب والمؤسسة الاجتماعية، وفي فهم الكيفية التي ينتج بها الخطابُ السلطةَ ويمارسها ويصونها. ومع ذلك، فإن هذه التوجهات تشترك في المنطلق اللغوي لتحليلاتها. وذلك استنادا إلى أن اللغة مجلىً للسلطة. وربما كان هذا الفهم العام للعلاقة

بين السلطة والخطاب جزءًا من المشترك العام بين ممارسي التحليل النقدي للخطاب. وهو يمارس، في الوقت ذاته، توجيها لأهداف ممارستهم الأكاديمية، التي تلخصها فوداك(٧) في "تحليل العلاقات البنيوية الكامنة والظاهرة للهيمنة والتمييز والسلطة والتحكم كما تظهر في اللغة في حال التعبير بواسطتها. وبصياغة أخرى، يهدف التحليل النقدي للخطاب إلى الفحص النقدي للامساواة الاجتماعية كما يُعبر عنها ويؤسسها ويسن لها قوانينها الاستخدام اللغوي". وعبارات فوداك لا تحدد هدف التحليل النقدي للخطاب فحسب، بل تنطوي على إدراك للعلاقة المتساندة، أو بالأحرى علاقة الإنتاج المتبادل، بين السلطة والخطاب. وتنطوي كذلك على تحديد أولي للمادة التي يدرسها التحليل النقدي للخطاب ممثّلةً في اللغة، وإن تجاوز كثير من التحليلات النقدية للخطاب اللغةَ إلى دراسة أنماط سيميوطيقية أخرى.

رصد فايركلوف وفوداك(١٩٩٧) ثماني توجهات مختلفة للتحليل النقدي للخطاب هي: ١- التوجه الفرنسي في تحليل الخطاب، خاصة كتابات ميشيل بيشوه، ٢- اللغويات النقدية ممثلة في كتابات فاولر وكريس وهودج، ٣- التحول السوسيوثقافي وتحول الخطاب، ممثلة في أعمال فايركلوف، ٤- السيميوطيقا الاجتماعية ممثلة في كتابات كريس وآخرون، ٥- الدراسات السوسيومعرفية، وتضم معظم كتابات فان دايك، ٦- منهج التحليل التاريخي للخطاب، ممثلاً في كتابات جماعة فيينا المتحلقة حول روث فوداك، ٧-تحليل القراءة، ممثلاً في كتابات أوتز ماس، ٨- مدرسة دويسبرج، ممثلة في كتابات جاجر وجاجر. وكما لاحظ فيليب و يورغنسن فإن أربعة توجهات فحسب من بين هذه التوجهات هي التي تقدم نفسها بوصفها منتمية إلى التحليل النقدي للخطاب؛ وهي السيميوطيقا الاجتماعية، والدراسات السوسيومعرفية ومنهج التحليل التاريخي للخطاب، وتوجه فايركلوف. وعلى الرغم من هذا التعدد فإن توجه فايركلوف يُنظر إليه غالبا بوصفه الأكثر وضوحاً وطموحاً من بين التوجهات السابقة (بلومارت وبولكان٢٠٠٠).

لا يُعد الاختلاف في الأسس النظرية التباين الوحيد بين هذه التوجهات، إذ ثمة اختلاف في إجراءات التحليل، وآخر في الظواهر المخضعة للتحليل. فعلى الرغم من أن هذه التوجهات تتفق في اتخاذ اللغة موضوعا لدراستها، فإنها تختلف، إلى حد ما، في تحديدها للظواهر التي يراها كل توجه جديرة بالدرس (ماير 2002). وهو ما قد يرجع إلى الاختلاف في التقييم النسبي لقدرة كل ظاهرة على الإفصاح والكشف عن السلطة التي يمثلها منتج اللغة ويبتغيها.

ركز العرض السابق على الطبيعة المتشظية للتحليل النقدي للخطاب. وقد قصدت ذلك لعدة أمور هي؛ أولا: توضيح تنوع هذا التوجه في تحليل الخطاب وثرائه. ثانيا: إظهار كيف أن الأفكار والتوجهات ذات المنطلقات المختلفة يمكن أن تتعايش وتتعاون فيما بينها لتكون إطارا عاما يشجع من داخله على حرية الاختلاف. ثالثا: التأكيد على الطبيعة عبر النوعية لهذا الحقل المعرفي. فالتحليل النقدي للخطاب بحسب فان دايك لا يمكن إلا أن يكون عبر نوعي. ويؤكد شيلتون (٢٠٠٥) هذه الخاصية، وإن أكد في الوقت ذاته على عدم نجاح ممارسيه في أن يقدموا معرفة عبر نوعية بشكل واضح. رابعاً، وأخيراً، الكشف عن بعض الصعوبات التي يواجهها بعض من يحاولون الانضمام إلى جماعة المحللين النقديين للخطاب، وهي جزء من صعوبات أكبر وأعمق لا يتسع هذا السياق للتعرض لها(٨).

ربما كان مشروع التحليل النقدي للخطاب هو الأهم على الساحة الأكاديمية من بين مشاريع مقاومة الخطابات السلطوية. فقد استطاع اجتذاب عدد كبير من الباحثين من كل أرجاء العالم. وربما يرجع ذلك، إضافة إلى قوة الجذب التي ينطوي عليها نبل الغاية التي يعلن أنها مقصده، والتي تداعب حلما رومانسيا لدى كثير من البشر يتمثل في تقوية المستضعفين وإضعاف المتجبرين- أقول: ربما يرجع، إضافة إلى

ذلك، إلى قدرته على تقديم نفسه بوصفه ممارسة أكاديمية بالأساس، يستطيع الباحثون، الذين ينتمون أساسا إلى حقل الدراسات اللغوية، مناوشة الواقع بمشكلاته وتحدياته انطلاقا منها. وربما تكمن إحدى نقاط الضعف الحقيقية في التحليل النقدي للخطاب بوصفه ممارسةً مقاومةً للخطاب في إمكانية تحوله إلى مجرد ممارسة أكاديمية، أي عزله بشكل أو بآخر عن الواقع الاجتماعي. يعزز هذا التخوف أمور؛ أولها: إنه لم يتطور التوجه البيداغوجي الموازي للتحليل النقدي للخطاب بالوتيرة نفسها التي تطورت بها إجراءات التحليل التي يستخدمها، والأسس النظرية التي يتأسس عليها. وثانيها: إن اللغة التي يكتب بها رواد التحليل النقدي للخطاب—من وجهة نظر الباحث- ربما تزداد تعقيدا بمرور الوقت. ولم نعد نقرأ عبارات من قبيل "لقد بذلت كل جهدي لأيسر الإفادة من هذا الكتاب"(٩) انطلاقا من الطموح بأن يصبح كتاب المؤلف سهل التلقي. وثالثها: أن التحليل النقدي للخطاب ربما لم يتجاوز طموحه عتبة الوعي بالسلطة التي يمارسها أو ينتجها أو يُجليها الخطاب. هذه العتبة رغم أهميتها القصوى يواجهها تحديات ثلاثة؛ الأول: إأنها محصورة بدرجة أساسية في السياق الأكاديمي. والثاني: إنها غالبا ما تكون قوة مقاومة بالقوة وليست بالفعل، إذ إن مرحلة ما بعد تعرية الخطاب السلطوي والوعي به لا تكاد تدرس في التحليل النقدي للخطاب. لكن التحدي الأهم، هو أن هذه التعرية تستند إلى قدرات تأويلية بالأساس، أي أن ثمة طابعًا شبه ذاتي يطبع النتائج التي يتوصل لها المحللون النقديون للخطاب. وأظن أن هذا الطابع راجع إلى إغفال التلقي الفعلي للخطابات من قبل متلق متعيّن، والاكتفاء بدراسة ما يمكن أن تعنيه هذه الخطابات أو تفعله أو تكونه أو تحيل إليه في فضاء تأويلي لا تاريخي. وربما أدى هذا الإغفال إلى التشكك في النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها المحللون النقديون للخطاب (ويدوسون ٢٠٠٤).

يمكن القول، بناء على ما سبق، إن التحليل النقدي للخطاب، بوصفه مقاربة مقاومة للخطاب السلطوي، يوفر ذخيرة تنظيرية هائلة تخص العلاقة بين الخطاب والسلطة، والمفاهيم الأساسية التي تتحرك حولهما؛ مثل مفاهيم الإيديولوجيا، والهيمنة، والتاريخ، والطبقة، والنوع،..إلخ. كما يوفر تراثاً متصلاً من التحليلات التي تربط اللغوي بالاجتماعي في سياقات تاريخية واجتماعية متباينة. كما يقدم معرفة عميقة بالكيفيات التي يمكن أن تنطوي بها ظواهر لغوية بعينها على السلطة أو تنتجها أو تدعمها. ومن ثم، فإن مقاربة التحليل النقدي للخطاب، وعلى الرغم من أنها تدور، إلى حد كبير، في فضاء تأويلي، تعد رافدا على درجة عظيمة من الأهمية لأي توجه يستهدف المساهمة في مقاومة خطاب سلطوي.

ثانيا: البلاغة النقدية

تعد البلاغة النقدية Critical Rhetoric بحسب يازنسكي ٢٠٠١ أحد أهم اتجاهين بلاغيين في البلاغة الأمريكية المعاصرة. و قد ارتبطت بكتابات بلاغي أمريكي هو ريمي مكرو.

تنقل البلاغة النقدية مركز الاهتمام، في إطار الدراسات البلاغية، من إنشاء الخطاب إلى نقده؛ حيث إن مهمتها تكمن في الانخراط في نقد مستمر ثابت(١٠). هذا النقد يُمارس بشكل أساس على الخطابات العامة، مثل المقالات الصحفية والبرامج الإذاعية والتليفزيونية..إلخ، التي يرى مكرو أنها وإن لم تكن في حد ذاتها نصوصا راقية فإنها تمارس تأثيرا كبيرا، خاصة في تشكيل الثقافات الشعبية.

يذكر مكرو أن "المهمة الداخلية للبلاغة النقدية" تتمثل في "إعادة خلق أو إنشاء حجاج يحدد التكامل بين السلطة والمعرفة، ويصور بدقة دور السلطة / المعرفة في تشكيل الممارسات الاجتماعية"(١١). هذه الوظيفة تتحقق عن طريق عمليتين متصلتين؛ الأولى: مساءلة الهيمنة، والثانية: مساءلة التحرر. والعمليتان تستهدفان بدورهما تعرية وكشف الطرائق التي يساعد الخطاب من خلالها

في إنتاج القهر الاجتماعي و/أو السياسي، ومن ثم تأسيس متطلبات التحرر منه. ويرى يازنسكي أنه على الرغم من اتصال العمليتين وتكاملهما فإنهما تتمايزان بحسب فهمهما للسلطة؛ فمساءلة الهيمنة تفهم السلطة على أنها قمعية، تقوم بتقليص ممكنات الفعل الإنساني، أما مساءلة الحرية فتفهم السلطة على أنها منتِجة، أي أنها قوى إيجابية تؤسس علاقات اجتماعية وترسخها.

إن خطاب التحرر وخطاب الهيمنة لا يشكلان خطابين متمايزين؛ بل هما بالأحرى عمليتان تخصان خطابا واحدا. ويمكن أن نعيد تحديد الفرق بين عمليتي مساءلة الهيمنة ومساءلة التحرر في الخطاب السلطوي. فالعملية الأولى تركز على ما تم إقصاؤه وقمعه من خطابات بديلة. أما الثانية فتدرس ما أنتجته السلطة من خطابات. ومن ثم فإن مساءلة التحرر لا تُعنى بالتحرر (الخطابي) بوصفه بديلا عن الهيمنة (الخطابية)؛ حيث إن خطاب التحرر ليس إلا خطابا سلطويا يمارس هيمنة وقهرا..إلخ. وأي خطاب يتعارض معه أو يناقضه سوف يكون هو أيضا خطابا سلطويا. وربما نتج هذا الفهم لصيرورة الخطابات من مفهوم الإرجاء التفكيكي، خاصة أن المعنى هو المبتغى لدى البلاغي النقدي. وفي الواقع يوجد تناقض بين الأساس التفكيكي الذي فُهمت الخطابات السلطوية وفقا له، والذي يُسقط السلطوية على كل الخطابات، وسعي مكرو إلى الوصول إلى "معنىً" محدد؛ حيث يرى أن "البلاغة النقدية تُمكِّن المرء من خلق معنى من خليط الخطابات التي تميز تجربتنا ما بعد الحداثية". فالمعنى الواحد الذي يسعى إليه مكرو ينطوي على ثبات واستمرار، وهو ما يتناقض مع تعدد وتصارع المعاني لدى التفكيكيين. وربما ينضم ذلك إلى عناصر أخرى للتوتر بين الحداثي وما بعد الحداثي الذي لاحظه هاريمان (١٩٩١) في مشروع مكرو.

لم يحدد مكرو المهمة الخارجية التي يمكن أن توازي المهمة الداخلية للبلاغة النقدية، أو تتقاطع معها، أو تكملها. ولكننا يمكن أن نخمن أنها ترتبط بما أشار إليه يازنسكي من أن البلاغة النقدية هدفها تقديم توجه ما، أو منظور ما، يكيّف تفاعل الناقد مع عالمه. وفي حين أن المهمة الداخلية، بغض النظر عن كونها مشتركة بين عدد من المعارف، يمكن أن تكون متصلة بالممارسة المعرفية الخاصة بالبلاغي الناقد، بحسب تسمية مكرو، فإن المهمة الثانية عامة إلى حد الإطلاق؛ حيث إن أي توجه أو منظور معرفي يتبناه أي إنسان يكيّف تفاعله مع عالمه، دون تخصيص. وهذه الفاعلية غير موقوفة على منظور بعينه أو تخصص أو متخصص بذاته. وربما كان الفرق يكمن في درجة الوعي بالعلاقة بين المنظور المعرفي/السياسي/الأخلاقي..المتبنّى وطبيعة التفاعل مع العالم.

تعددت السياقات التي يؤكد فيها مكرو أن مشروع البلاغة النقدية لا يقدم منهجا أو إجراءات للبحث، وأنه لا يتعهد بتقديم نظام محدد لبروتوكولات البحث أو إستراتيجيات القراءة. وتتحرك ممارسة البلاغة النقدية تبعا لمقتضيات البحث Inquiry، وتنظمها مبادئ للممارسة Principles of practice. ووظيفة مبادئ الممارسة تنحصر في تحديد شروط تكيف البلاغة مع السياق ما بعد الحداثي الذي يؤدي فيه البلاغيُّ نقده.

يذكر تشارلاند (١٩٩١)، أن استناد مكرو إلى مشروع فوكوه في تحليل الخطاب- جعله يهمل عنصرا مركزيا في البلاغة هو الاهتمام بالمخاطَب. فقد ركز مشروع فوكوه، وتبعه في ذلك مكرو، على إنتاج الخطاب وتأثيراته، مهملا لحظة تلقيه وتأويله بواسطة فاعل متعين أخلاقيا وتاريخيا. والملاحظة الأخيرة تبدو بالغة الأهمية لأنها تفتح الباب أمام التساؤل حول خصوصية مشروع البلاغة النقدية من ناحية، و حول مشروعية اندراجه في إطار الدراسات البلاغية من ناحية أخرى. فالمراجع للأهداف التي يسعى مشروع البلاغة النقدية إلى إنجازها سواء أكانت عامة أم خاصة يكتشف أنها هي ذاتها أهداف توجهات مثل تحليل فوكوه للخطاب. وفي ظل غياب تحديد لموضوعات خاصة بمشروع البلاغة النقدية، أو مادة خاصة بها، أو مقاربات أو

مناهج أو أدوات خاصة للتحليل يصبح السؤال حول مبرر إعلانها مشروعا معرفيا جديدا أمرًا ضروريًا. لقد رفض مكرو إعادة موضعة البلاغة، واختار تحويلها إلى ممارسة جديدة. فقد ذكر أنه للهرب من تأثير أفلاطون "فإن المهمة لا تقتضي إعادة موضعة البلاغة، بل إعلانها ممارسة نقدية" مكرو(١٢). إن إعادة الموضعة تتضمن الاحتفاظ بالخصائص الأساسية للمُمَوضَع. ويؤدي افتقاد هذه الخصائص إلى تحويل البلاغة إلى ممارسة معرفية أخرى. وأظن أن مشروع البلاغة النقدية كان محاولة لتحويل البلاغة إلى تحليل فوكوهي للخطاب. وهو أمر نبيل وأخلاقي، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار طبيعة الدراسات البلاغية الأمريكية، والتي تُعنى بالأساس بمد المؤسسات المسيطرة بما تحتاجه من أدوات بلاغية لإنجاز الهيمنة والسيطرة على مخاطبيهم، لكنه لا يترك للبلاغي النقدي أرضية خاصة يقف عليها. ويمكن القول إن ممارسة البلاغي النقدي هي التي سوف تحدد أي أرض يقف عليها، وأي تسمية يجدر بنا أن نطلقها على ممارسته. لكن معظم المشاركين في الجدل النظري حول البلاغة النقدية، بمن فيهم مكرو، لم ينخرطوا في ممارسة تطبيقية لها.

لقد وضع مكرو أهدافا اجتماعية طموحة تتعلق بمقاومة الهيمنة التي يمكن أن يمارسها تحالف المعرفة والسلطة على المجتمع. لكن هاريمان (١٩٩١) أوضح أن هناك تناقضا جذرياً بين هذه الأهداف وطريقة عمل البلاغة النقدية، المعنية فحسب بشحذ القدرة على التأويل. وهو ما يجعل من خطاب البلاغة النقدية، خطابا أكاديميا بشكل خالص. يجرد بعض الخطابات من سلطويتها، ليحوزها هو. وليست هذه هي العقبة الوحيدة التي تحول بين الممارسة والطموح. فقد ذهب مكرو إلى أن مقاومة السلطة يمكن أن تتم من خلال إنتاج معانٍ متعددة للخطابات؛ لكن المعاني المتعددة لا تؤدي إلى تجريد السلطة من ممارسها. فتعدد المعنى لا يقوض سلطوية الخطاب. على العكس من ذلك، يمكن القول إن سلطوية خطاب ما قد تُدعّم بواسطة قدرته على خلق خليط من المعاني التي يسعى للتمويه بها. وربما كان ذلك وراء صفة الغموض التي تميز بعض أكثر الخطابات سلطوية؛ أعني الخطاب السياسي. إن تعدد المعنى لا يمكن أن يكون آلية لمواجهة الخطاب السلطوي؛ لأن الخطاب لا يمارس سلطويته بواسطة عملية إنتاج المعنى فحسب، بل يقوم بإنجاز الهيمنة والسيطرة والتمييز والمقت..إلخ. فالمعنى ليس حاصل الخطاب، وليس أهم ما يتكشف عنه، أو يسعى إليه. وأخيرا، فإن مشروع البلاغة النقدية، إضافة إلى الانتقادات السابقة، لم يُطور وعياً خاصاً بالعلاقة بين الخطاب والسلطة، ولم يقدم أدوات أو إجراءات يمكن الركون إليها في تحليل خطاب ما، ولم يقدم أدوات للتمييز بين السلطوي وغير السلطوي من الخطابات. وهو ما يؤدي، بالتأكيد، إلى صعوبة الإفادة منه في سياق مقاومة خطاب سلطوي.

ثالثاً: الكلام المضاد

قدمت كاثرين جيلبر (Gelber 2000) مخططا يمكِّن هؤلاء الذين يتعرضون لخطاب مقت Hate Speech- وهو المصطلح الذي يطلق على الخطاب الذي يمارس تمييزا عنصريا أو عرقيا أو جنسيا- من أن يقدموا خطابا مضادا يقاوم اللامساواة التي يحاول كلام المقت ترسيخها، ويقوض حالة الصمت التي يبغي كلام المقت فرضها، وأخيرا يقيم توازنا في القوى عن طريق منح هؤلاء الفاقدين للسلطة (الذين يمارَس التمييز ضدهم) القوة على الكلام.

يقوم الإطار النظري لمخطط جيلبر على ثلاثة محاور. المحور الأول: يستهدف دراسة الآثار التي يُحدثها كلام المقت. وقد استخدمت جيلبر في هذا المحور أطروحة أوستن حول القدرة الإنجازية للأفعال اللغوية، التي قدمها في كتابه الرائد "كيف تصنع أشياء بالكلمات". المحور الثاني: يستهدف تعيين كلام المقت، ومن ثمّ، تحديد خصائص الخطاب البديل. ووظفت جيلبر في هذا المحور جزءاً من نظرية هابرماس في

الفعل التواصلي، هو "دعاوى الصدق" Validity Claims. المحور الثالث: يستهدف توفير إطار تشريعي يمكن في سياقه تقديم خطاب مضاد لكلام المقت. واستعانت جيلبر في هذا المحور بنظرية الممكنات Capabilities Theory التي توفر الكيفيات التي يمكن بها تطويع المنافع بهدف تحسين شروط الحياة.

سوف نركز في هذا العرض على الأدوات التي اقترحتها لتعيين أحد أكثر أشكال الخطابات السلطوية شيوعا؛ أعني كلام المقت. وقد اعتمدت جيلبر على دعاوى الصدق التي وضعها هابرماس كقواعد يمكن بواسطتها الاتفاق على المعنى بين المرسل والمستقبل في اتصال ما(١٣). وتشرح جيلبر المقصود بدعاوى الصدق بأن المتكلم يقدم في سياق عملية الاتصال دعاوى تتعلق بحقيقة العالم الموضوعي الذي يقدمه، وصحة المعايير والقيم البين-شخصية التي يمثلها، وأخيرا إخلاصه الذاتي. وفي كل تلفظ، تقدّم هذه الدعاوى متزامنة. ويؤدي فهم الدعاوى الثلاث وتقييمها إلى فهم التلفظ وتقييمه.

يستطيع السامع، وفقا لجيلبر، تقييم الفعل الكلامي عن طريق رفض أو قبول هذه الدعاوى الثلاث، وفقا لما يأتي:

أولاً: يستطيع السامع تقييم الفعل الكلامي من حيث 'حقيقيته'؛ بمعنى طبيعة تمثيل العالم الذي يمكن للمتكلم والسامع التشارك فيه. وهو ما يمثل وضعا ما في عالم موضوعي؛ أي العالم حولنا. ويتم اختبار دعوى الحقيقية عن طريق الفحص التجريبي للعالم الذي يقدمه المتكلم.

ثانياً: يمكن أن يقيّم الحدث التواصلي من حيث 'صحته'؛ بمعنى أن المتكلم والسامع يتفقان على معايير وقيم مشتركة ومتعارف عليها فيما بينهما. تقوم هذه المعايير والقيم بتأسيس العلاقة البين-شخصية، والمحافظة عليها. ويمكن تقييم صحة هذه المعايير والقيم استنادا إلى ما إذا كانت هذه المعايير والقيم توجد بالفعل في المجتمع الذي ينسبها المتكلم (بشكل ضمني) إليه أم لا، أو استنادا إلى ما إذا كانت هذه القيم والمعايير مناسبة في إطار العالم الحقيقي الذي يحدث فيه التلفظ أم لا.

ثالثاً: يمكن أن يقيّم فعل التواصل استنادا إلى كونه 'صادقا' أو 'مخلصا'؛ بمعنى أن المتكلم يمثل Represent ما يقصده. وفي هذه الحالة توضع ذاتية المتكلم (مشاعره ومقاصده ورغباته) في الحسبان. ووفقا لجيلبر فإن هذا المستوى هو الأصعب في تقييمه؛ لأنه ينطوي على تقييم للمقصد الظاهر للمتكلم. ويمكن أن ينجز هذا التقييم عن طريق التحري عما إذا كان المتكلم والسامع قادرَين على تأسيس ثقة متبادلة فيما يتعلق بالإخلاص الذاتي للمتكلم، أو عن طريق فحص اتساق سلوكيات المتكلم.

وفقاً لنموذج هابرماس في التواصل فإن كل أفعال الكلام التي تستهدف الوصول إلى الفهم يمكن أن تُقبل أو تُرفض استنادا إلى الدعاوى الثلاث السابقة الذكر. وترى جيلبر أن هذه الدعاوى تقدم إطارا يمكن من خلاله تقييم ما يعنيه المرء حين ينتج تلفظاً ما(١٤). كما أنها تقدم في الوقت ذاته إطارا يمكن من خلاله تحديد الأخطاء التي توجد في تلفظ ما وإدراكها وتصحيحها؛ نظرا لأن الحوار حول دعاوى الصدق يسمح للمشاركين فيه أن يختبروا معنى التلفظات. كما يتيح لهم الاستجابة لفهمهم لمعنى تلفظ ما عن طريق تقديم دعاوى الصدق الخاصة بهم. إضافة إلى ذلك، قد يؤدي اختبار دعاوى الصدق إلى تكييف المتكلمين لدعاواهم عقب التلفظات، في حال ما أصبحوا مقتنعين بذلك بواسطة دعاوى المشاركين الآخرين. وبهذه الطريقة يستطيع المشاركون الدخول إلى 'الخطاب' أي الدخول في نقاش متصل يمكن من خلاله تحقيق اتفاق حول دعاوى الصدق الصادرة.

استنادا إلى ما سبق تقترح جيلبر أنه يمكن استخدام إطار دعاوى الصدق الذي يقترحه هابرماس بطريقتين:

١- يوفر تحليل دعاوى الصدق التي يقدمها المتكلم استبصارات تتعلق بمعنى أفعال اللغة وأفعال الكلام

الماقتة. -٢ يمكن أن يُستخدم تحليل دعاوى الصدق في تأسيس إطار لتطوير استجابة اتصالية مناسبة تقاوم كلام المقت؛ بحيث يمكن استخدامه في تطوير نظام من الحجاج المؤسّس institualized argumentation، وهي عملية يستطيع من خلالها ضحايا فعل الكلام الماقت تقديم دعاوى الصدق الخاصة بهم استجابة للمتكلم الماقت. ووفقا لهذا النموذج، فإن دعاوى الصدق المقدمة من خلال تلفظ المتكلم الماقت يمكن فهمها، كما أن استجابة السامع لفعل الكلام الماقت يمكن توليدها. ولأن هذه الاستجابة تُنتَج في سياق اجتماعي، يمكن أن يشجعها أو يقمعها، تولدت الحاجة إلى سياسة تشريعية تساعد ضحايا كلام المقت كي يتمكنوا من إنتاج دعاوى صلاحية بديلة تستهدف مناقضة الدعاوى التي قدمها المتكلم الماقت. ويتحقق ذلك عن طريق توفير استجابة مساندة لهؤلاء الذين يسعون لمواجهة ومقاومة تأثيرات أفعال كلام المقت؛ أي تعزيز قدرة المواطنين على ومواجهة تأثير تلفظ ما، والتمييز الذي ينطوي عليه. وأعطت أمثلة لهذه السياسات الاجتماعية مثل تفعيل حق النشر التفنيدي سواء في الصحف أم في غيرها من وسائل الإعلام، والاحتجاجات الجماعية في البيئات التي يُمارس فيها كلام المقت، والمقاضاة القانونية لأفعال التمييز التي تُمارس داخل المؤسسات..إلخ.

يمكن من ثم إيجاز الخطوات التي تقدمها مقاربة جيلبر لمقاومة كلام المقت في، أولاً: تدعيم قدرة الأفراد على معرفة ما إذا كان خطاب ما هو خطاب مقت أم لا، وذلك من خلال تطبيق دعاوى الصدق التي وضعها هابرماس كمحدد للاتصال الحر. ثانياً: التعريف بجملة الآثار التي يُحدثها كلام المقت أو يسعى لإحداثها. ثالثاً: تطبيق سياسة، تشريعية بالأساس، توفر لمن يخضع لكلام المقت سبلاً يدعمها القانون، يستطيع من خلالها تقديم كلام مضاد.

يشترك مقترح جيلبر مع المقاربات الأخرى في أسبقية الوعي بالخطاب السلطوي، وهو هنا كلام المقت. وتنفرد باستنادها إلى دعاوى الصدق كمعيار للتمييز بين الخطاب السلطوي والخطاب غير السلطوي وفي محاولتها تدعيم حق المخاطَبين، تشريعيا واجتماعيا، في النفاذ إلى مصادر الخطاب وإنجاز خطابات بديلة؛ أي تهيئة الفضاء المناسب لإنتاج كلام مضاد.

ثمة خصوصية لكلام المقت الذي تدرسه جيلبر؛ فهو أحد الخطابات التي تمارس إقصاءً ظاهراً وليس تضليلاً. فخطابات المقت لا تُقنّع نفسها؛ بل ربما يتوقف إنجازها لوظيفتها الأساسية؛ أعني التمييز والإقصاء، على وضوح رسالتها ومباشرتها، وجلاء مقصدها وضيق أفق تأويلها. وعلى خلاف ذلك، تتكئ معظم الخطابات السلطوية الأخرى على خفاء المقصد، وغموض الرسالة، وانفتاح أفق التأويل؛ فالخطابات السياسية والإعلامية والدينية... تستهدف التحكم في وعي المخاطَب وقيمه وسلوكياته، وقد تستخدِم في بعض الأحيان التضليل والخداع لتحقيق ذلك. وفي حين يؤسس كلام المقت حالة الفصل التام بين منتج الخطاب والمخاطَبين به، تؤسس الخطابات الأخرى حالة إدماج تستهدف تقديم قناعات المتكلم بوصفها قناعات للمخاطب، والتوحيد بينهما.

رابعاً: بلاغة المخاطَب

وهي مقاربة في طور التشكل، تمثل في الأساس توجها مقترحا للبحث في إطار البلاغة العربية. وقد قام عبد اللطيف (٢٠٠٥) بصياغة أطرها النظرية، وتقديم نموذج تطبيقي.

تفترض بلاغة المخاطَب أن الخطابات البلاغية الجماهيرية هي خطابات توظف اللغة لتحقيق أغراض بلاغية هي إقناع المخاطَب (الجمهور)، والتأثير فيه. هذا الإقناع والتأثير قد يستهدف تمكين منشئي الخطاب أو المستفيدين من هذا الخطاب من السيطرة والهيمنة على المخاطَب، وهو ما يعني أن منشئي هذا الخطاب يستخدمون اللغة بكيفيات معينة، قد تتضمن التضليل والخداع، كي يتمكنوا من تحقيق السيطرة والهيمنة على المخاطَب؛ أي التحكم في صياغة نسق معتقداته واتجاهاته وسلوكياته بما يجعله يعتقد ويتجه ويسلك

وفقا لمصلحة منشئي الخطاب التي ربما تتعارض مع مصالح المخاطَب ذاته.

يتم إنتاج الخطابات البلاغية الجماهيرية واستهلاكها في إطار عملية اتصال يمثل المخاطَب طرفا فاعلا فيها. وتتبنى بلاغة المخاطَب بعض التصورات (فيسك ١٩٨٩) التي ترى أن المخاطَب ليس طرفا سلبيا في هذه العملية؛ فهو ليس مجرد 'مستقبل' لنص المتكلم. فبالإضافة إلى قيام المخاطَب بعملية إنتاج معنى نص المتكلم عن طريق التأويل والتفسير فإنه يستطيع أن يُدخل تغييرات جوهرية على الرسالة ذاتها من خلال استجاباته لها؛ حيث إن الاستجابات الآنية للمخاطب والمتمثلة في رد الفعل والتغذية الرجعية، والخطابات المتزامنة..إلخ تؤثر في الطريقة التي يبني بها المتكلم إستراتيجية خطابه. ومن ثم فإن المخاطَب الذي يدرك قدرة استجابته على تعديل خطاب المتكلم، ويمتلك قدرة على التمييز بين خطاب سلطوي يستهدف السيطرة عليه وخطاب غير سلطوي يستهدف تحريره- يستطيع بواسطة تطوير وتفعيل استجاباته أن يقاوم خطاب سلطوي. وتنطوي هذه المقاومة على نقد خطاب المتكلم بما يمكّن من نقله من دائرة اليقين إلى الاحتمال، من دائرة التسليم المطلق إلى دائرة المساءلة، من دائرة حرية التأثير إلى دائرة البحث في الأغراض والمصالح. والاستجابة التي تنجح في فعل المقاومة يسميها الباحث 'استجابة بلاغية'. ويستطيع المخاطَبون، الذين يمثلون وفق تصور جيدن (نقلا عن ويلسون ٢٠٠١) فواعل اجتماعيين قادرين على الاختيار مهما كانت قيود الظروف، توظيف بلاغة المخاطَب في تحسين قدرتهم على الاختيار وتطوير قدرتهم على الفعل.

لبلاغة المخاطَب اهتمامان أساسيان؛ الأول بيداغوجي والثاني أكاديمي. يعد الاهتمام الأول امتدادا للتصورات التقليدية للبلاغة (الإنشائية) بوصفها مهارة إنتاج الكلام البليغ، ولعلم البلاغة بوصفه العلم الذي يحدد هذه المهارات ويمرن على ممارستها، وللمادة البلاغية بوصفها النصوص التي يرى البلاغيون أنها بليغة. وقد حددت البلاغة الإنشائية المهارات البلاغية بأنها مهارة المتكلم، وحددت المتكلم البليغ بأنه القادر على الوصول إلى أهدافه عبر أفضل استخدام للغة. ومن ثم انشغلت بتطوير قدرات المتكلم على توظيف اللغة بهدف التحكم في المخاطَب. أما بلاغة المخاطَب فإنها تعيد تعريف المهارة البلاغية بأنها مهارة الاستخدام غير السلطوي للغة ومهارة إنتاج استجابات بليغة. وتعرف البلاغة بأنها العلم الذي يقوم بتحديد مهارات إنتاج الخطاب غير السلطوي ويمرن على ممارستها ويحدد خصائص الخطاب السلطوي ويمرن على مقاومته، وتعرف المتكلم البليغ بأنه من يقوم بإنتاج خطاب غير سلطوي، والمخاطَب البليغ بأنه من يقوم بإنتاج استجابات بليغة، أي مقاوِمَة للخطاب السلطوي.

تختلف بلاغة المخاطَب عن المقاربات المعرفية التي تتخذ من مقاومة الخطاب السلطوي هدفا لها في إنها: -١ تتخذ من طبيعة الاستجابات البلاغية الفعلية والمحتملة للمخاطَب الذي يتلقى خطابا بلاغيا عاما موضوعا ومادة لدراستها. -٢ تحاول أن تطور مقاربة خاصة لدراسة هذه الاستجابات تستفيد فيها من علوم أخرى مثل علم النفس والأنثربولوجيا. -٣ أنها ممارسة موجهة، بشكل أساسي، للمخاطب، أي المواطن العادي الذي يتعرض للخطابات الجماهيرية، وليس للمتخصصين.

ولعل أهم ما تختص به بلاغة المخاطَب هو أنها تتخذ من استجابة المخاطَب مدخلا لدراسة العلاقة بين الخطاب والسلطة. فالخطاب السلطوي، لا يُحدّد في ذاته فحسب، بل من خلال الآثار التي يُحدثها في استجابة المخاطَب بشكل أساس؛ أي أن القيود والمحددات التي قد تفرضها الظواهر اللغوية على استجابة المخاطَب تُعتبر معيارا لتحديد ما هو سلطوي. كما أن السلطة لا تتجلّى في اللغة فحسب، بل في طبيعة استجابات مستهلكيها بالدرجة الأولى. والسلطة لا تمارس عبر اللغة فحسب، بل عبر الاستجابات الموجهة التي تتعاضد معها. وأخيرا فإن مقاومة الخطاب السلطوي لا تكون بتعريته فحسب،

بل بإجهاض قدرته على التحكم في استجابات مستهلكيه، وتعرية الاستجابات المتواطئة معه. ومن ثم فإن نجاح خطاب سلطوي ما في تحقيق وظائفه، يُقاس أساسا بقدرته على السيطرة على استجابات مستهلكيه.

خاتمة

إذا كان الوعي سابقاً على الفعل، كما يقول هربرت ماركيوز (١٩٦٩)، فإن الوعي هو شرط الفعل. ومن ثمّ فإن كل مقاربة تستهدف إكساب البشر وعيا بالسلطة التي قد يمارسها خطاب ما، أو بالطريقة التي يكون بها خطاب ما خطابًا سلطويًا هي مقاربة مقاومة للخطاب السلطوي. لكن عنوان البحث يشي بالتمييز بين مقاربات تتخذ من التوعية بطبيعة الخطاب السلطوي ووظائفه موضوعا وغاية لها، ومقاربات أخرى تتخذ من الفعل الذي يمكن أن يواجه الخطاب السلطوي ويقاومه موضوعا وغاية لها. وهذا صحيح. فالعرض السابق يكشف عن وجود نوعين من المقاربات التي تُعنى بمقاومة الخطاب السلطوي؛ الأول: يتضمن المقاربات التي تحصر عملها في نقد الخطابات السلطوية، أي الكشف عن الكيفية التي تنتج بها هذه الخطابات السلطة وتحافظ عليها. مثل مقاربتي التحليل النقدي للخطاب والبلاغة النقدية. والثاني: يتضمن مقاربات تُعنى بتفعيل قدرة المستهدف بالخطاب السلطوي على مقاومة الخطابات السلطوية. وذلك إما بتدعيم حقه، تشريعيا واجتماعيا، في الكلام المضاد، كما في طرح كاثرين جيلبر في (٢٠٠٢). أو تدعيم قدرته على تقديم استجابات بلاغية مقاومة في سياق التلقي نفسه، وتدعيم قدرته على تقديم خطاب غير سلطوي حين يُصبح متكلما، كما في طرح عبد اللطيف (٢٠٠٧).

ومع ذلك فإن هذا التمييز لا ينطوي على أي فصل بين النوعين، ولا ينطوي كذلك على أي حكم قيمي. فنحن أمام مقاربات يمكن أن يوجد بينها نوع من التكامل والتعاون تفرضه وحدة الهدف، واختلاف الأدوات والمنطلقات. وأستطيع القول إن مشروعا مكتملا في مقاومة الخطاب السلطوي يمكن أن ينجز بواسطة تكامل ثلاث من هذه المقاربات. حيث يوفر له التحليل النقدي للخطاب أدوات للكشف عن التأثيرات المتبادلة بين اللغة والسلطة. أما مقاربة الكلام المضاد فتمد المشروع بأساس للتمييز بين الخطاب السلطوي والخطاب غير السلطوي من ناحية، وبأساسٍ نظري لتهيئة الفضاء الاجتماعي لممارسة خطاب بديل من ناحية أخرى. في حين توفر بلاغة المخاطَب للمشروع معرفةً بالكيفية التي يمارس بها الخطاب السلطوي سيطرته على استجابة المخاطَب، ومقترحات لتعديل وتطوير استجابة المخاطَب بهدف مقاومة الخطاب السلطوي. وكلي أمل أن يكون هذه البحث حافزا على انخراط الباحثين العرب في هذه الممارسات المعرفية، التي لا تنطوي على نبل المقصد، أو شدة الحاجة إليها فحسب، بل تفتح الباب أمام تحديات معرفية حقيقة يمكن أن تثري كل من يتصدى لمواجهتها.

الهوامش والإحالات

١- يمكن الرجوع إلى مقال ويليام أو بار (١٩٨٤)، وذلك لمزيد من التوضيح للعلاقة بين اللغة والسلطة المادية:
William M. O' Barr, "Asking the Right Question about the Language and Power", in: Kramarae et al. (eds.), *Language and Power,* London, Sage Publication, 1984.

٢- لمراجعة أطروحة بورديو حول نفي وجود خطاب سلطوي في ذاته، يمكن الرجوع إلى:
بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، الطبعة الثانية ١٩٩٠.

3- Teun A. Van Dijk, "Critical Discourse Analysis", in: D. Schiffrin D. Tannen and H.E. Hamilton (eds.). *The handbook of Discourse Analysis*. Oxford; Malden, MA. Blackwell Publishers, 2001 . p.252.

4- S. Titscher, , M. Meyer, R. Wodak and E. Fetter, *Methods of Text and Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, 2000, p.147.

5- J. Blommaert, *Discourse: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005, p.21.

6- N. Fairclough, *Language and Power.* London/ New York: Longman, 1989, p.16-17.

7- R. Wodak, "*What is Critical Discourse Analysis*", in: R. Wodak, (ed.), *Methods of Critical Discourse Analysis*: London, Sage Publications, 2002, p.2.

٨- ناقش ويدوسون (٢٠٠٤) بعض هذه المشكلات في كتابه "النص، والسياق، والسياق النصي"، الذي يمثل أكثر المراجعات شمولا في انتقادها للتحليل النقدي للخطاب.

9- N. Fairclough, *Language and Power*, p.5.

10- R. E. McKerrow, "Critical Rhetoric in a Postmodern World", Quarterly Journal of Speech 77, 75-78, 1991, p.450.

١١- المرجع نفسه، ص ٤٥١.

12- R. E. McKerrow, "Critical Rhetoric: Theory and Praxis", Communication Monographs 56, 91-111, 1989, p.441.

13- K. Gelber, *Speaking Back: the Free Speech Versus Hate Speech Debate*, Amsterdam: Philadelphia: J. Benjamins Publishing Company, 2002, p.61.

١٤- المرجع نفسه، ص ٦٤

المصادر و المراجع

١- عبد اللطيف، عماد، «بلاغة المخاطَب: البلاغة العربية من إنتاج الخطاب السلطوي إلى مقاومته». ضمن Proceedings of the 8th International Symposium on Comparative Literature "Power and the Role of the Intellectual" 22-24 November 2005. Cairo, 7-36.

2- Blommaert, J. *Discourse: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005.

3- Blommaert, J. and Bulcaen C., "Critical Discourse Analysis", Annual Review of Anthropology 29, 2000.

4- Charland, M, "Finding a Horizon and Telos: The Challenge to Critical Rhetoric", Quarterly Journal of Speech; Vol. 77 Issue 1, 1991.

5- Chouliaraki, L. and Fairclough N., *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

6- Fairclough, N., *Language and Power*, London/ New York: Longman, 1989.

7- Fiske, J., *Understanding Popular Culture*, London/ New York: Routledge 1989.

8- Gelber, K. *Speaking Back: the Free Speech Versus Hate Speech Debate*, Amsterdam: Philadelphia: J. Benjamins Publishing Company, 2002.

9- Hariman, R., "Critical Rhetoric and Postmodern Theory", Quarterly Journal of Speech, Vol. 77 Issue 1, 1991.

10- Jasinski, j., *Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies*, London: Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2001.

11- Jørgensen, M. and Phillips L., *Discourse Analysis as Theory and Method*, London; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2002.

12- Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon Press, 1969.

13- McKerrow, R. E., "Critical Rhetoric: Theory and Praxis", Communication Monographs 56, 1989.

14- McKerrow, R. E., "Critical Rhetoric in a Postmodern World", Quarterly Journal of Speech 77, 1991.

15- McKerrow. R. E., "Critical Rhetoric", in: Sloane T., (Ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, NY: Oxford University Press, 2001.

16- O' Barr, M.W., "Asking the Right Question about the Language and Power", in: Kramarae et al. (eds.) *Language and Power*, London: Sage Publication, 1984.

17- Schiffrin, D., Tannen D. and Hamilton H. E. (eds.), *The handbook of Discourse Analysis*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

21- Titscher, S., Meyer M., Wodak R. and E. Fetter, *Methods of Text and Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, 2000.

22- Widdowson, H.G., *Text, Context, Pretext: Critical Issues in Discourse Analysis*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

23- Wodak, R and Fairclaough N., “Critical Discourse Analysis”, in: Van Dijk, (ed.), *Discourse Studies: a Multidisciplinary Introduction*, London: Sage Publications, 1997.

24- Wodak, R. and Meyer M. (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE, 2001.

25- Wodak, R. and Chilton P., (eds.), *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity*, Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 2005.

الهجرة اليمنية الحضرمية إلى أندونيسيا بين الهوية والاندماج

د.عبدالله سعيد الجعيدي

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد - كلية الآداب /جامعة حضرموت

الملخـــص

اليمنيون والهجرة مفردتان تكادان تتلازمان عبر مسافات تاريخية بعيدة. ويعد الحضارم أكثر أهل اليمن شهرة في الهجرة والترحال وخاصة إلى الساحل الشرقي الإفريقي ومناطق كثيرة من شرقي آسيا .وإذا كانت الجغرافيا من أهم العوامل التي تشكل حركة التاريخ، فإن منطقة حضرموت تعد صناعة جغرافية خالصة، ذلك لأن انفتاحها على المحيط الهندي عبر بحر العرب جعل منها نافذة مفتوحة أثرت وتأثرت بما حولها من ثقافات وشعوب، لهذا ليس غريبا القول إن جغرافية حضرموت الثقافية تمتد بامتداد مهاجر أبنائها.

انتشر الإسلام في أندونيسيا تدريجيا وكان الحضارم ممن أسهم بشكل بارز في نشره فيها قبل الاستعمار الهولندي لها. وفي هذا المهجر مارس الحضارم التجارة وأسسوا لهم مركزا تجاريا مهما، وكان لهم عند الأهالي تقدير وقبول لما اشتهر به أكثرهم من الأمانة والميل إلى السلام ونبذ العنف وفي أثناء اشتداد المقاومة الاندونيسية ضد الهولنديين واجه الحضارم تحديات كبيرة سواء كانت في علاقتهم مع المواطنين أو مع أنفسهم، فالهولنديون حاولوا من جانبهم شق العرى والروابط الإسلامية والاجتماعية بين الحضارم والاندونيسيين في وقت ميز الحضارم أنفسهم عن التنوع الثقافي والإثني الاندونيسي وحافظوا على نظمهم الاجتماعية المنقولة من الوطن الأم، وفي غضون ذلك ظهر في الحضارم جماعة مستنيرة اتصلت بالصحف العربية في مصر وسوريا وفي مقدمتها مجلة المنار وتطلعوا نحو الحرية والتقدم، وشعروا بواجب التفكير في إصلاح أمورهم، ونتج عن ذلك انقسامهم إلى تيارين متصارعين الأول محافظ يتمسك بتراث قديم ممتد لقرون، وتيار ناشئ يتطلع إلى جديد، بمعنى آخر كان صراعا بين ماض قوي وحاضر متنام، وفي جوهره كان تعبيراً صارخاً لصراع الهوية والاندماج الحضرمي في المجتمع الأندونيسي.

Abstract

The "Yemenis" and the "emigration" have been two sides of the same coin for very long historical times. The Hadhrami people are the most famous among the Yemenis in their emigration and nomadic life especially to the eastern coast of Africa and many countries in southern of East Asia.. If geography is one of the most important factors of shaping the history, Hadhramout Area will be a pure geographic industry. The openness of Hadhramout to the Indian Ocean via the Arabian Sea made it an open window that influences and was influenced by the surrounding culture and nations. Thus, it is not strange to say that the Hadhrami cultural borders was extended with the emigrations of its sons.

Islam spread gradually in Indonesia. The Hadhrami people played a prominent role in spreading Islam during the pre- Dutch colonialism in Indonesia. There the Hadhramis worked in trade and established a tremendous economic power. The Indonesians respected and trusted them for their honesty, integrity , and tendency to peaceful life-style and antiviolence .when the Indonesian resistance against the Dutch intensified, the Hadhramis faced great challenges in their relationship with the Indonesians and even within themselves. The Dutch tried to sow discord among the Hadhramis and the Indonesians and tear apart the Islamic and the social relationships, at the time the Hadhramis distinguished themselves from any cultural diversity and the Indonesian ethnic communities. By that, the Hadhramis discriminated themselves and kept their own social system that was transferred with them from the motherland. Meanwhile, a new Hadhrami enlightened group appeared that was connected with the Arabian publication in Egypt and Syria, at the head was "Al-Manar Magazine". That group was looking forward to the confused matters of those regions and the preparedness of the uplift, freedom and the feeling of the necessity of thinking in reforming their matters. Arise from that the Hadhrami split within themselves into two different movements: a conservative persistent with the grandfathers heritage and a nascent movement looking forward to the new. In other words it was a struggle between a mighty past and a developing present. The core of this struggle was a glaring expression in the struggle of the identity and the assimilation .

الهجرة اليمنية الحضرمية إلى أندونيسيا بيـن الهوية والاندماج

د.عبدالله سعيد الجعيدي

من الصعوبة بمكان تحديد بداية تاريخية واضحة لهجرة اليمنيين من أراضيهم .بل إن الخرافات والأساطير تمتزج أحيانا مع الواقع مما يصعب معه معرفة الحقيقة[١]. كما أن معظم الكتابات التي تناولت مشكلة هجرة اليمنيين جعلت منها لغزاً غير قابل للحل ، ومثل هذه المعالجات تبعدنا عن فهم هذه الظاهرة وعن إدراك أسبابها وأبعادها الحقيقية واحتمالات تطورها في المستقبل. وتصوير البعض لمسألة الهجرة وكأنها صفة ملازمة لليمنيين يستحيل أن يتخلصوا منها أو يعيشوا بدونها إنما يحول القضية من ظاهرة تاريخية قد تظهر وتختفي إلى ظاهرة خالدة غير قابلة للتفسير والتحول[٢].

إن قضية الهجرة اليمنية وعلاقاتها بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية كافة لاتزال تحتاج إلى المزيد من الدراسة والتحليل. وإذا كانت الهجرة كظاهرة عالمية أصبحت في العقود الأخيرة مشكلة رئيسة بالنسبة لعديد من بلدان العالم خاصة البلدان النامية ،غير أن هذه المشكلة تكتسب بالنسبة لليمن أهمية خاصة فهي ذات أبعاد متعددة شديدة التعقيد، كما أصبحت بالغة التأثير في جميع أوجه الحياة اليمنية

الأهمية التاريخية للهجرة اليمنية الحضرمية:

لابد من الإشارة هنا إلى أن الهجرة اليمنية الحضرمية كحركة اجتماعية عامة نابعة من مجمل الأوضاع التي يعيشها المجتمع اليمني لايمكن إرجاعها إلى عامل واحد فقط، وإنما يجدر القول بأن هناك عدة عوامل متضافرة بشرية وطبيعية قد ساهمت في خلق وإذكاء هذه الحركة ، ولاشك في أن للعوامل البشرية الدور الأساس فيها لأنها تبين مقدرة الإنسان على التعامل مع إمكاناته الطبيعية سلباً وإيجابا [٣].

وقد وضع المؤرخ بامطرف دوافع عامة للهجرة اليمنية حددها في الآتي:" تجاري، أو فرار من الأوبئة والمجاعات والفتن العشائرية وجور الحكام، أو السعي خلف المقر الأفضل على اقل تقدير"[٤] وقد قيل عن حضرموت بأنها بيئة طاردة لسكانها، وهذا القول يحظى بكثير من الصحة ، فأرض حضرموت تتوزع طبوغرافيا بين الصحراء القاحلة والوديان والجبال والسهول الجبلية والسهل الساحلي. لهذا فإن أهم صادرات حضرموت هو رجالها الهاجرون، وانتعشت بخيرات أبنائها والعكس ليس صحيحاً.

ولأن هجرة الحضارم في مجملها نابعة من قرارات فردية، فإن أولويات دوافع الهجرة تختلف باختلاف الظروف التاريخية والمكونات الثقافية والاجتماعية للأفراد. وقد أخذت أعداد كبيرة من الحضارم تتسرب منذ قرون إلى مناطق محددة داخل اليمن ،والحجاز وإلى مصر وسوريا وخلال القرون الحديثة إلى الهند وجزر الهند الشرقية. ومن بين كل أجزاء الجزيرة العربية فإن حضرموت هي موطن الهجرات الأول [٥].

وعندما نتناول هجرة اليمنيين الحضارم إلى ماوراء شواطئهم الجنوبية عبر المسافات التاريخية يكون من الضرورة بمكان الإشارة إلى أن المساحة البحرية المحصورة بين الشاطئ العربي الجنوبي والشاطئ الهندي الغربي والإفريقي الشرقي تمثل لازمة

من لزوميات تلك الهجرة. وهي الرقعة المعروفة عند الجغرافيين بحوض المحيط الهندي، وعرف في أدبيات الباحثين العرب بأنه بحيرة عربية لنشاط العرب الجنوبيين(يمنيين-وعمانيين)المكثف قبل منافسة الأساطيل البرتغالية لهم في القرن السادس عشر(٦) .إن هذا الالتصاق والترابط بين المحيط الهندي والهجرات الحضرمية جاء نتيجة تعاملهم مع مياهه وتراكم خبراتهم بدروبه وبراعتهم في بناء السفن(٧) وكانت التجارة أبرز مظاهر النشاط في المحيط الهندي و المظهر الذي حمل في أعطافه جميع المظاهر الدينية والثقافية والحضارية فضلاً عن الهجرات(٨).

لقد عمل الحضارمة في نقل السلع الهندية والصينية على أسطولهم التجاري ، وامتد نشاطهم إلى إقليم ناتال في جنوب شرقي إفريقيا وإلى جزيرة تيمور في جنوب شرقي آسيا وإلى خليجي العقبة والسويس في شمال البحر الأحمر، ومع مرور الزمن أصبحت هذه المناطق الجهات الرئيسة لهجرة اليمنيين الحضارم(٩).

وكان لهجرة الحضارمة طابع مختلف يتمثل في أنها هجرة نوعية في المحل الأول، حيث برز بينها فئة معينة من السكان هم رجال الفقه والدين ، وهي هنا تقترب كثيرا من هجرات وترحال رجال العلم في القرون الماضية . ويعود الاختلاف بين نوعية المهاجرين من حضرموت وبقية أنحاء اليمن إلى ظروف تاريخية عديدة ،غير أن اختلاف طابع الهجرة يعود إلى حد كبيرأيضا إلى قيام بعض المدن الحضرمية بدور كمراكز للمعرفة في العالم الإسلامي خاصة مدينتي سيئون وتريم . وبينما نجد أن معظم الذين هاجروا من مناطق اليمن الأخرى في القرن التاسع عشر كانوا من أبناء الريف المستعدين لأي نوع من أنواع العمل العضلي، فإن النسبة الأكبر من الذين هاجروا من حضرموت ينتمون إلى الصفوة المتعلمة الذين انتقلوا لنشر الدعوة ولخلق الثروة بعملهم الذهني أكثر من عضلاتهم .ومن ثم كانت نسبة الأثرياء من المهاجرين الحضارم أكثر ارتفاعا(١٠) وقد أعطى المهاجرون الحضارم بعدا جديدا للهجرة اليمنية لوصولهم وبأعداد كبيرة إلى شرق آسيا وكونوا مستوطنات عربية في مختلف أرجاء الأرخبيل الأندونيسي(١١).

ومثلت الهجرة الحضرمية عنصرًا من عناصر الامتدادات الثقافية ذات التأثيرات المتبادلة، وتختلف في بعض جوانبها عن الهجرات الأخرى ، فقد خرج الحضارم من مناطق معينة من بلادهم وتكثف نشاطهم في المحيط الهندي وبلدان الشمس المشرقة مما جعل الرحالة البريطاني الشهير (سيررتشارد بيرتون) يقول: "من المعلوم أن الشمس لاتشرق على أرض لايوجد فيها رجل من الحضارم"(١٢) وتعين على هؤلاء الحضارم المجردين من الحماية والسلطة أينما حلوا أن يشقوا طريقهم بأنفسهم داخل التركيبة الاجتماعية والسياسية المحلية في المنطقة التي استقبلتهم ، ولذلك صاهروا سكان هذه المجتمعات وأسسوا عائلات ارتبطت إلى حد ما ببلدهم عبر صلة الدم وعبر ثقافة قامت على مفاهيم التنقل والعودة والثقافة الدينية الأخلاقية لإنشاء مجتمع يمتد عبر البحار والمحيط يعتبر نفسه مرتبطاً بثقافة الوطن(١٣).

وتناولت عدد من المؤسسات العالمية والباحثين من بلدان غربية وآسيوية بحث تاريخ ونشاط الحضارم في مهاجرهم بأفريقيا وآسيا بما لهم من تأثير وإسهام في تطوير شعوب بلدان المهاجر ذات المساحة الجغرافية الواسعة مع كثرة عدد السكان والتنوع الثقافي والاجتماعي بها ،يقابل ذلك قلة عدد سكان حضرموت وصغر مساحة أرضهم لهذا فهجرتهم تمثل الصورة الأكثر إثارة وتميزا عن غيرها من الهجرات اليمنية عامة عبر التاريخ (١٤).

ومنذ ظهور علم الأنثروبولوجيا الاجتماعي زاد الاهتمام بظاهرة الهجرات وأصبح تعبير الشتات (Diaspora) كثير التداول وهو يعني في الأصل الشتات اليهودي بعد تدمير القدس في القرن الأول الميلادي

وانتشارهم في بقاع الأرض، وصار الشتات يعرف اليوم بأنه"مجموعة من الأقليات العرقية التي هاجرت واستقرت في بلد آخر ومارست فيه نشاطا متنوعا وحافظت على روابط عاطفية ومادية متينة مع الوطن الأم"[١٥]. واستخدم هذا المصطلح في كثير من الدراسات التاريخية والاقتصادية والأنثربولوجية لظاهرة الهجرة الحضرمية وخاصة الهجرة إلى الشرق الأقصى وشرقي إفريقيا .ويرى بعض الباحثين أن دراسة سكان الشرق الأقصى المنحدرين من أصل حضرمي في إطار دراسة الشتات[١٦] يطرح عددا من المشكلات المرتبطة بالتعريف الدقيق لهذا المفهوم والأهداف الحقيقية لتلك الدراسات التي قد تظهرهم اثنيه مميزة يمكن أن تهدم في أحد أبعادها بعض ماحققه المهاجرون الحضارم من اعتراف كامل بمواطنتهم بفضل اندماجهم التام في المجتمع الأندونيسي الحديث[١٧].

وقد دشنت جامعة بيرقن بالنرويج عام ١٩٩٦م مشروعا باسم برنامج المحيط لدراسة الهجرة الحضرمية ثم تبعتها جامعة استكهولم ولندن وعقدت لكل واحدة مؤتمرا في الموضوع نفسه. كما عقدت ندوات علمية في بطرس جراد وماليزيا. وجذبت ظاهرة الهجرة اليمنية عامة والهجرة الحضرمية على وجه الخصوص الكثير من الباحثين العرب والأجانب مثل كتابات كل من: شكيب أرسلان، وعبدالله البجرة، وأمين السعيد، وفان در ميولن، وسارجنت ، وانجرامس وغيرهم. ويمكن وضع أسباب اهتمام مراكز البحوث الغربية والآسيوية بالهجرة الحضرمية إلى الآتي:

١- ارتباط هذه الهجرة بنشر الإسلام في بعض مناطق آسيا وإفريقيا مثل أندونيسيا وسنغافورا والفلبين وكينيا وجزر القمر وحيدرأباد ، وارتباط مقاومة الجزء الكبير من أبناء هذه المناطق للاستعمار بالإسلام وربط الغرب كما هو حال هولندا والبرتغال وبريطانيا بين المقاومة والإسلام والمهاجرين العرب وخاصة الحضارم.

٢- تأسيس بعض المهاجرين لمراكز نفوذ اقتصادي وتجاري كبير في بلدان المهجر وهذا هو حال البعض من مهاجري حضرموت في أندونيسيا وسنغافورا والمملكة العربية السعودية فقد برز في تلك الدول أثرياء كبار مثل آل الكاف، وآل السقاف، وآل العطاس، وباعبيد في أندونيسيا وسنغافورا. وبن لادن وبن محفوظ وبقشان وباخشب والعمودي وغيرهم في المملكة السعودية. والقعيطي، والكثيري في حيدر أباد بالهند. وغيرت بعض العائلات الثرية الخارطة السياسية في حضرموت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي.

٣- تأسيس سلطنات في بعض جزر الشرق الأقصى وبعض أقاليم الهند وشرق إفريقيا.

٤- حدوث اندماج وذوبان لجيل أحفاد المهاجرين في بلدان الهجرة مع استمرار بعض جوانب العلاقات الوجدانية بين الأحفاد ووطن الأجداد[١٨].

ويدفعنا هذا المدخل الموجز لوضع التساؤلات الآتية: كيف دخل المهاجرون الحضارم إلى جزائر الهند الشرقية الهولندية (أندونيسيا)؟ وماذا قدموا لها؟ وماذا قدمت لهم؟ وكيف هي علاقاتهم مع السكان المحليين والمستعمرين الهولنديين، وذلك خلال المدة التي تبلورت وتكثفت فيها هذه الهجرة من مستهل القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين؟

الهجرة الحضرمية إلى أندونيسيا ومؤثراتها:

لايسعى هذا البحث في دراسة تاريخ ظهور وانتشار الإسلام في أندونيسيا وجزائر جنوب شرقي آسيا فهناك العديد من الدراسات تناولت هذا الجانب. ولعله من المفيد الإشارة فقط إلى أن الروايات تعددت وتضاربت في تحديد متى وكيف دخل الإسلام أندونيسيا فيرى بعض الكتاب الأوربيين أن الإسلام دخل أندونيسيا عن طريق الهند ورفضوا قبول ما هو شائع من دور العرب في نشر الإسلام في أندونيسيا ، وعزوا ذلك إلى الهنود [١٩] أما المستعرب الهولندي فان دن بيرخ فيميل إلى الرواية

المغايرة وقال إن البحارة والتجار العرب هم الذين ادخلوا الدين الإسلامي إلى اتشي وبالمبنج أولاً ثم في القرن الثالث عشر الميلادي إلى جزيرة جاوا.[٢٠]

ولايعرف على وجه التحديد بداية الهجرة الحضرمية إلى جزائر الهند الشرقية ولكن المحقق أنهم وصلوها في أواخر القرن الثامن الميلادي[٢١]. ويذكر باكثير أن الحضارم اتخذوا هذه الجزر مهاجر منذ عهد بعيد ونشروا هناك أو ساعدوا على نشر الإسلام[٢٢] ويتفق الباحثون على أن هجرة الحضارم في التاريخ الحديث إلى جاوا وماجاورها كسومطرة وسليب والملايو بدأت في القرن الثامن عشر الميلادي واتوها عبر المحيط الهندي في مراكبهم الشراعية من شواطئ البحر العربي[٢٣]. وقسم من هؤلاء قدموا إليها من الهند وهم أحفاد المهاجرين الأوائل . ومعروف أن الهند إحدى محطات الهجرة العربية القديمة ومنطقة عبور إلى الجزر الأندونيسية . وقد نجحت بعض الشخصيات الحضرمية الطموحة في تأسيس سلطنات مستقلة في جزيرة جاوا مثل: سلطنة سياك، وسلطنة بونتياك وسلطنة اتشي[٢٤].

وقد سهلت الملاحة البحرية بوساطة البخار خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر عملية التواصل بين موانئ الجزيرة العربية وجزائر الهند الشرقية وأخذ عدد المهاجرين الحضارم في ازدياد[٢٥]. وقد أدخلهم هذا التطور العلمي في عصر جديد تقربت بموجبه الجغرافيا وأفرز ملابسات وتحديات جديدة .

حمل المهاجر الحضرمي معه نظمه الاجتماعية السائدة المتوارثة، ففي حضرموت مثلها مثل بقية مناطق اليمن كان السكان منقسمين إلى تراتبيات تتحرك أفقيا في سلم اجتماعي معين وإن اتفقوا في بعض مظاهر الحياة وسبل كسب العيش . وهذا الانقسام قام على أساس عامل الدور والوظيفة الاجتماعية لهذه الشرائح وعلى هذا الأساس ترتب السكان إلى شرائح وفئات على النحو الآتي: السادة، المشايخ، القبائل، الفئات الأخرى (فلاحون –حرفيون- عبيد- أخدام)[٢٦] قد عزز مكانة السادة انتسابهم إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم .

ومن الظواهر البارزة في الهجرة الحضرمية أن السادة العلويين - كما يطلق عليهم في حضرموت - هم أكثر الشرائح هجرة وانتشارا [٢٧] وساعدتهم مكانتهم وعلمهم في الإثراء في يسر أكثر من الفئات الأخرى من المهاجرين من غير السادة [٢٨] وأول نقطة لهجرة السادة في القرون الإسلامية الوسيطة هي الهند، ولكن أكبر وأهم هجرة لهم كانت إلى جاوا وسومطرة والملايو وآتشي وقد وصلوا إليها قبل وصول الهولنديين وحرص السادة أن ينشروا المذهب الشافعي في كل منطقة يقيمون فيها نشروا كتبهم ونقلوا بعض عاداتهم في الأذكار كراتب الحداد المشهور.[٢٩]

وقد مهد السادة بجدهم ، وتقبل السكان المحليين لهم ، الطريق للحضارم المهاجرين في دور سماه مؤرخ حضرمي "التجاري"تمييزا له عن دور الدعاة السابق[٣٠] والدور الأخير لم يختص به السادة العلويون بل شاركهم جميع الفئات الحضرمية الذين استطاعوا بما اوتوا من صبر وهمة عالية وأمانة في المعاملة أن يشقوا طريقا لهم في تلك البلاد النائية والغنية[٣١]. وقد تحسن الوضع المادي لهذه الفئات الذين ينتمون في مجملهم لمشايخ وقبائل حضرموت. ووجدوا في هذه المستعمرات الهولندية مناخاً وبيئة تختلف عن موطنهم، وأعطاهم ذلك إحساسا متناميا بالندية مع السادة.[٣٢] وتطور ذلك في بداية القرن الماضي إلى خلاف مرير ستتم الإشارة إليه .

إن الهجرة الحضرمية صناعة وطنية حقيقية لأنها تحرك أكثر ٢٥٪ من السكان والقسم الأكبر يتجه إلى جزائر الهند الشرقية [٣٣] وقد ازداد عدد المهاجرين الحضارم في الجزر الأندونيسية بسهولة المواصلات وازدياد مواليدهم .فمعروف أن الحضارم لايصطحبون زوجاتهم في مهاجرهم ولأنهم يقضون الجزء الأكبر من

حياتهم في مهاجرهم فقد تزوجوا من النساء المحليات وهكذا ظهرت في جاوا مايسمى بالمولدين اوالحضارم المهجنين[٣٤] وتدلنا الإحصائيات الرسمية الآتية على تنامي أعدادهم باضطراد: ففي سنة ١٨٥٩م كان عددهم في جاوا ومادورا (٤٩٩٢) وسنة ١٨٧٠م (٧٤٩٥) وسنة ١٨٨٥م (١٠٨٨٨) وسنة ١٩٠٥م (١٩١٤٨) وسنة ١٩٢٠م (٢٧٨٠٦) وفي الجزائر الأندونيسية الأخرى بلغ عددهم سنة ١٩٢٠م (١٧١١٥).[٣٥] وأضاف إلى هذه القائمة المستعرب الهولندي فان دربيرخ عدد المواليد الحضارم من أبناء المهاجرين في حضرموت وأندونيسيا على النحو الإجمالي الآتي: سنة ١٨٥٩م كان عددهم (٢٧٧٦) وسنة ١٨٧٠م وصل عددهم إلى (٤٩١٧) وفي سنة ١٨٨٥ازداد عددهم إلى (٩٦١٣).[٣٦]

ولمعرفة حجم الهجرة الحضرمية إلى أندونيسيا ومقارنتها مع مناطق المهاجر الأخرى يمكن أن نستعين بالإحصائيات التي تعود إلى سنة ١٩٣٥م وهي على النحو الآتي:

أندونيسيا والملايو	٧٤٣٣٥
الهند	١٣٠٠٠
شرق إفريقيا	
(زنجبار – كينيا- تنجانيقا)	١٢٠٠٠
الصومال والحبشة	٢٠٠٠
السودان ومصر	٧٦٨
المجموع	**١٠٢١٠٣**[٣٧]

ويقارب مجموع المهاجرين الحضارم نصف سكان الإقليم) لهذا ليس غريبا أن توصف حضرموت بأرض المهاجرين .كما نستفيد من هذا الإحصاء المقارن أن أندونيسيا والملايو احتضنت مايقارب٧٠٪من مجموع المهاجرين . ولعل التساؤل الذي يطرح نفسه: لماذا هذه الهجرة المكثفة إلى أندونيسيا؟ سنترك الإجابة إلى مؤرخ حضرمي معاصر زار جاوا ثلاث مرات في سنوات: ١٩٢١م- ١٩٢٧م ١٩٣٥م حيث قال" كان مركز جاوا الممتاز وما آتاه الله من جمال الطبيعة وغزارة الأمطار وطيب الهواء وكثرة الحاصلات مدعاة لهجرة شتى الجاليات إليها على العموم ،ولما تحلى به أهلها من حسن الأخلاق والوداعة واللين والإحسان إلى الأضياف وإكرامهم العرب وتبجيلهم بوصفهم الواسطة بينهم وبين هذا الدين الحنيف ،كان ذلك أكبر جاذب لهجرة العرب إليها "[٣٨]

وحتى العقد الثالث من القرن الماضي عدَ المهاجرون الحضارم أندونيسيا وطنهم الثاني على أنه من المهم التمييز الحذر بين المهاجرين الجدد وجيل المولدين من حيث رصد درجة الانتماء لوطن الأجداد وهي قضية سنتناولها لاحقاً. وما تجدر الإشارة إليه إن خط الاتصال بين المهاجرين والوطن ظل ممدودا بوتائر متفاوتة وجاء ذلك عبر الرسائل والحوالات المالية التي تبعث لذويهم. وعن طريق حركة الذهاب والإياب عبر الخطوط الملاحية الحديثة شبه المنتظمة التي لم تعد محكومة فقط باتجاه الرياح عبر السفن الشراعية وخاصة بعد فتح قناة السويس ١٨٦٩م، وتتجلى تلك الحركة أكثر في المهاجرين غير المولدين .

ويذكر الرحالة الهولندي (فان در ميولن) الذي زار حضرموت سنة ١٩٣١م أن ضابط الجوازات اخبره أن حوالي ٢٠٠٠حضرمي يرجعون من جاوا كل عام ، وعندما كان في المكلا شاهد سفينة هولندية ضخمة تحمل ١٥٠ حضرمياً قدموا من جاوا[٣٩]، ويأتي إلى حضرموت في العادة من حقق نجاحاً معقولاً والكثير من هؤلاء يعودون بعد زيارة ذويهم إلى أعمالهم ،أما الميسورون المستقرون فيبعثون بأبنائهم المولدين إلى حضرموت لفترة خمس أو ست سنوات لتعزيز ارتباطهم بأسرهم ولغتهم وتقاليدهم .[٤٠]

ويقدر التجار المحليون ،بصورة تحفظية تحاويل المهاجرين من النقود قبل الحرب العالمية الثانية

بسبعين ألف جنيه من أندونيسيا والملايو فقط ، [٤١] ولاشك في أن هذا المبلغ الضخم يدخل بشكل أو بآخر في نسيج الاقتصاد الحضرمي وجزء منه يتسرب إلى مجالات غير ضرورية ولا تدخل في مجالات ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية نافعة وبعيدة المدى، ولامجال هنا لذكر الأسباب. وحول هذه المسالة كتب بامطرف نقدا لاذعا للمهاجرين الحضارم حيث قال: "لقد طفق المهاجر الحضرمي في غدوه ورواحه بين وطنه والمهجر يرفع تدريجيا من مستوى معيشته ويعقد أكثر وأكثر استهلاكاته المنزلية والشخصية ، ولكنه لم يحاول إلا في حدود ضيقة لاتكاد تذكر لتعمير أرضه ليجعل منها مصدر رزق لنفسه أوفر مما كانت عليه لآبائه وأجداده . والواقع أن كل ما استطاع عمله في أحسن حالاته أن جعل بلاده تنطق بخيرات المهاجر في المسكن والمطعم والملبس فخلق بقصد أو بدون قصد هوة سحيقة بين حضرموت الحقيقية وحضرموت الاصطناع"[٤٢].

لقد قدمت أندونيسيا فرصة العمل وكسب العيش والثراء لكثير من الحضارم ، ومن جانب آخر أسهم الأثرياء الحضارم في نمو حركة الانتعاش الاقتصادي والتجاري والعمراني في أندونيسيا ، وساهم العلماء والدعاة الحضارم في الحفاظ على الهوية الإسلامية الأندونيسية بنكهة حضرمية صوفية. وبعيدا عن منطق المكسب والخسارة ، فان أندونيسيا بلا شك أعطت الحضارم الشيء الكثير. ولكن كيف هي علاقة المهاجرين بالسكان الأصليين ؟ وإلى أي مدى وفقوا في مواجهة تحديات الأندماج والحفاظ على الهوية؟

عندما نتحدث عن المهاجرين الحضارم في أندونيسيا، ونحاول تناول حياتهم المعيشية وعلاقتهم المتوازنة بكل المكونات التي حولهم ،لابد أن نتفهم قضية في غاية الأهمية وهي: أن المجتمع الحضرمي المهجري يتكون في ذاته من ثلاثة أجيال متعايشة في وقت واحد .وهذا الوضع نتاج طبيعي لديمومة حركة الهجرة. الجيل الأول هم الذين ينتمون إلى أب وأم كلاهما مولود في أندونيسيا . وهم الموالدة ويلقبون في الأوساط الحضرمية(مجلد) والجيل الثاني ينتمون إلى أب مواليد حضرموت وأم مولدة في أندونيسيا، وهم أيضا موالدة ويلقبون (ابن طرف) تمييزا لهم عن الصنف الأول. والجيل الثالث المهاجرون الجدد وهؤلاء ولدوا وترعرعوا في حضرموت ويلقبون (ولايتي) وهم العرب الأصلاء.

ورغم التجانس الظاهري العام الذي قد يبدو فيما بينهم بوصفهم ينتمون إلى أصول واحدة ،إلا أنهم يمثلون عقليات وثقافات متباينة . على أن هناك فاصلاَ رقيقاَ بين جيلي الموالدة الأول والثاني،ويصنفون في خانة واحدة (الموالدة) ونستبعد من هذا التقسيم قدامى المهاجرين الذين حسموا قضية انصهارهم الكامل في المجتمع الأندونيسي .

كان المهاجرون الأصلاء يدركون أكثر من الموالدة الأهمية الاقتصادية للجزر التي هاجروا إليها ، وأكثر حرصا على الاستفادة منها وجمع المال لأنهم قدموا من بيئة تعاني الجفاف والفقر [٤٣] وغذت ثقافة الهجرة هذا الجانب فيقال في حضرموت: (السواحل والكروش) و(الهند والناموس) (وجاوا والفلوس) ويقصد بالأولى أن الهجرة إلى السواحل الشرقية الإفريقية تعني وفرة الغذاء وانتفاخ البطون. والناموس المكانة والشرف بوصفهم يخدمون جنودا في قوات الإمارات الإسلامية في الهند. أما الفلوس في جاوا فهي للحالمين بالثراء، ومعظم الأثرياء الحضارم برزوا في جزر الهند الشرقية. ولاشك في أن الثقافة الشعبية والمأثور يعد انعكاساَ لتراكم الذاكرة الجمعية وتعبيراَ مباشراَ للمكونات النفسية للمجتمع.

ويعبر المهاجرون الجدد عن ثقافة حضرموت الحقيقية، ويعد رجال العلم منهم استمرار للرسالة الإسلامية الثقافية للجزيرة العربية عبر الخط اليمني الحضرمي ويغذي هؤلاء أندونيسيا بدماء متجددة تتغلغل في نسيج المجتمع الجديد. ويسند أصحاب

العمل لهؤلاء المهام التي تتطلب الثقة والصبر . ولأن المهاجرين الجدد يمثلون معظم التراتبيات الاجتماعية في حضرموت فيظهر من بعضهم ما يعكس صورة مغايرة سلبية . وغالبا ما يقع الكثير من هـؤلاء على حافة الأنـدمـاج . ويمكثون سنين عديدة يبحثون عن النجاح وهـم مرشحون أكثر من غيرهم للعودة إلى الوطن ومن يساعده الحظ بفضل البقاء، وتظل مشاعر الوطن القوية في داخله مزيجاً من ذكريات الفاقة والحرمان المريرة وذكريات الصبا والشباب الحلوة(٤٤) ويذكر انجرامس أنه لايوجد بين العرب الذين ولدوا في حضرموت من قطع ارتباطه بها ،ولأغلبهم أمنية واحدة أن يقضون آخر أيام حياتهم في حضرموت.(٤٥)

آما جيل المولدة من خط الآباء الأصلاء (الولايتية) فيمكن القول إنهم يعيشون فترة انتقال أو تجاذب ثقافي بين ثقافة الأب وثقافة الأم التي قد تكون اندونيسية أو عربية من المولدة تجهل اللغة العربية إلا ماله علاقة قريبة بالشعائر الدينية ، ولأن لغة التخاطب في المنزل هي اللغة الأندونيسية أو الملايوية، فان الكفة غالبا ما تكون لمصلحة ثقافة المهجر . ومـن نتائج عدم وجود الزوجات الحضرميات الأصيلات أن تتشابه الحياة العائلية للأزواج العرب مع عائلات السكان المحليين من حيث البساطة في السكن ونوعية الطعام (٤٦). ولاشك في أن رابطة العقيدة الإسلامية التي تربط بين الأندونيسيين والمهاجرين الحضارم تمثل عامل دعم قوي لمزيد من التقارب والتصاهر والأندماج ،كما أن ضخامة التنوع الثقافي والإثني الأندونيسي يجعل عملية الامتصاص التدريجي للمهاجرين أمراً ممكناً ، والهجرة المتجددة تجعل هذا الامتصاص والتأثير والتأثر عملية مستمرة.

وجيل المولدة الأول أقرب ما يكون مرشحا للذهاب إلى وطن الآباء لاكتساب اللغة والتقاليد .ولكن السنين القليلة التـي يقضيها المـولد في حضرموت لا تكفي لتحويلهم إلى عرب حقيقيين ،فعند عودتهم يستخدمون اللغة الأندونيسية في حياتهم اليومية بشكل تلقائي ويبحثون عن أصدقاء الطفولة ، ويأنفون معاشرة العرب القادمين من حضرموت(٤٧) وربما رسموا صورة قاتمة عن حضرموت القاحلة.

ويدرك الآباء أن أبناءهم متأثرون بطباع السكان المحليين أكثر من تأثرهم بالعرب، وأنهم سينصهرون في البيئة المحيطة . وأمام هذا الميل الحتمي للاندماج يفضل العـرب الحضـارم تـزويـج بناتهم مـن رجال حضرموت حتى وإن كانوا فقراء .(٤٨) وفي اعتقادنا أن محـاولات الآبـاء (الولايتية) المكثف لاكتساب أبنائهم المولدة ثقافة الوطن ينبع من أن الوطن أكثر حضورا عندهم من الآخرين.

أما المولدة أبناء المولدة (مجلد) ففيهم تتأصل الشخصية الأندونيسية شكلا وثقافة، ويعبرون بوضوح عن سلاسة الأندماج الحضرمي . وما يربطهم بالعروبة أسماء عوائلهم التي تمثل وقتئذ علامة شرف محترمة ومقبولة عند الأندونيسيين . بل يتفاخر الأندونيسيون بالتصاهر مع العرب خاصة السادة بوصف هؤلاء جميعا أحفاد الناشرين للإسلام في أندونيسيا .وتفضل الأسر العليا والحاكمة التصاهر فقط مع أبناء السادة يعزز ذلك النسب النبوي الشريف. ومكنت هذه الزيجات من وصول بعض أسر السادة إلى مراكز الحكم بل تأسيس السلطنات المستقلة (٤٩)

وباستثناء الأسر المشهورة يلاحظ أن قسماً كبيراً من أحفاد المهاجرين فقدوا روابطهم الأصلية مع وطنهم الأم، وفقدوا لغتهم العربية، بل إن منهم من لايهمه إلا أن يكون أندونيسيا اسماً وجسماً وثقافة (٥٠) ولكن هذا لايمثل قاعدة محكمة ويختلف باختلاف المستوطنات العربية والمراتب الاجتماعية للمهاجرين. فقد لاحظ فان در بيرخ أن في سربايا يحتفظ المولدة بسماتهم القومية لفترة طويلة وأن أبـنـاء العـائلات الميسورة يتكلمون اللغة العربية ويفتخرون كونهم لم يصبحوا بعد محليين (٥١) وعلى النقيض من ذلك نجد أن أحفاد المهاجرين العرب الذين قدموا من الهند فقدوا هويتهم

وتسموا بأسماء اندونيسية [٥٢] وبعض المولدين استطاع أن يطور لغته العربية دون أن يغادر أندونيسيا، وذلك بواسطة الدراسة والمحادثة مع الحضارم إلا إن جميع تلك الحالات استثنائية ونادرة ، وتؤكد حقيقة أن المولدين بشكل عام يميلون إلى جهة أمهم أي إلى جهة السكان المحليين[٥٣]

تجدر الإشارة إلى أن بعض الذين فقدوا هويتهم غلبت عليهم الاعتبارات السياسية وخاصة أولئك الذين اعتلوا المناصب الكبرى وصاروا أمراء وسلاطين ، فطغى شرف المنصب الجديد على شرف العائلة القديم .أو أولئك الذين ليس لديهم إلا الشئ اليسير من الثقافة وليس لديهم نسب يعتدون به ويدافعون عنه [٥٤]

إن الأندماج عملية ثنائية شبه مشتركة من حيث ملاحظة مدى تقبل الطرف المستقبل للطرف الوافد واستعداده لاستيعابه كما أن مسالة الأندماج بشكل عام ليس نتاجا لقرارات شخصية آنية بل عملية متدرجة تدخل فيها الكثير من الاعتبارات . ويمكن أن نلخص أهم العوامل التي ساعدت على الأندماج الطبيعي المتوازن للمهاجرين الحضارم في المجتمع الأندونيسي في الآتي :

-١ وحدة العقيدة الإسلامية ،وما تفرضه من قيم تشجع على التآخي بين المسلمين وتفهم الأندونيسيين لذلك،والسمعة الطيبة للحضارم بوصفهم حاملين لغة الدين المشترك.

-٢ ظلت علاقة الموالدة بأرض أجدادهم ضعيفة لأسباب منها: عدم وجود علاقات أسرية أو وجدانية بين أمهات الموالدة ووطنهم وهذا من سلبيات الزواج بغير العربيات الأصيلات، وعزز من ذلك بعد المسافة بين حضرموت والجزر الأندونيسية وكلفة الرحلة .

-٣ كما أن أوضاع حضرموت الاجتماعية المتردية وشيوع الفوضى القبلية لاتشجع من يرغب في استثمار أمواله والاستقرار في الوطن ، هذا فضلاً عن مستوى الحياة المعيشية الأرقى في أندونيسيا مقارنة بحضرموت.

إن ثقافة الهجرة المتأصلة في الوجدان الحضرمي تدفع الحضرمي إلى التثاقف مع الآخر وربما الانصهار في بوتقته . لقد كان للعرب مكان ومكانة لايستهان بها في المجتمع الأندونيسي أكبر من علاقتهم بالوطن ولكن الترابط والأندماج العربي بشكله الإيجابي لم يقدر له أخذ مداه الطبيعي المتوازن، لأن السلطة العليا في هذا المجتمع للمستعمرين الهولنديين الذين أصبح لهم مع تطور هذه العلاقات رأي آخر . فما هو موقف المستعمرين الهولنديين من الهجرة الحضرمية ؟

بالنسبة للموقف الهولندي من الإسلام الذي يمثله العرب حسب فهمهم فكان خليطا من التناقضات من بين الخوف والرجاء وذلك لقلة معرفتهم بالإسلام[٥٥] فبداية لم تعر السلطات الهولندية أي اهتمام يذكر بالأقليات الموجودة بالأرخبيل الأندونيسي من عرب وصينيين وهنود ويابانيين وغيرهم، وكان يطلق على الجميع الأجانب الشرقيين وكان هؤلاء يعيشون في أحياء أو مستوطنات تحت سلطة قادتهم المباشرين، وكانت السلطة الهولندية متساهلة في دخول المهاجرين الجدد [٥٦] .

وبعد ازدياد موقع العرب الحضارم في الأوساط الاجتماعية والحاكمة المحلية ، وتنامي مركزهم التجاري والمالي ثم دعم ومشاركة بعض العرب للحركات الوطنية المناهضة للاستعمار الهولندي ، وعرقلتهم لحملات التبشير المسيحي كل ذلك خلق لدى الهولنديين (الفزع العربي) حسب تعبير مؤرخ اندونيسي من أصل عربي [٥٧] ودفع إلى تغيير سياستهم تجاه المهاجرين الحضارم.

كانت الخطوة الأولى علمية استطلاعية ، فقد كلف الحاكم الهولندي العام لجزر الهند الشرقية المستعرب الهولندي (فان دن بيرخ) بإعداد دراسة مفصلة عن العرب المقيمين في الأرخبيل الأندونيسي . وبعد دراسة ميدانية للأحياء الحضرمية نشر عام ١٨٨٦م نتائج دراسته باللغة الفرنسيةفي كتاب أسماه"حضرموت

والمستعمرات الهولندية في الأرخبيل الأندونيسي"(٥٨) وهو أول وأطول كتاب عن العرب هناك . وحمل في ثناياه أبعاداً سياسية هدفت إلى مساعدة السلطة الهولندية في معرفة البناء الاجتماعي والاقتصادي والخلفية الثقافية للمهاجرين الحضارم . وهو كتاب وثائقي مهم أظهر فيه المؤلف العلاقة الوثيقة بين العرب والسكان الأصليين وخرج باستنتاجات تقلل من درجة الخوف تجاه العرب ،وطبعا لم يخف نزعته الاستعمارية عندما تعمد تشويه صورة العرب وتكلم عن وقاحة العربي وخشونته التي جلبها معه من الصحراء .

لم تنل استنتاجاته بخصوص العلاقات الأندونيسية العربية قبول الساسة الهولنديين المحافظين وفي مقدمة هؤلاء المستشرق الهولندي الشهير (سنوك هورخروني) المستشار في مكتب المستعمرات في بتافيا ، الذي يعد المخطط للسياسة الهولندية الرامية للضغط على العرب وإضعافهم، ومحاولات القضاء على قوة الإسلام في أندونيسيا . وكان إسلامه وتزوجه من امرأة مسلمة وأداؤه لفريضة الحج يدخل في باب معرفة الآخر عن كثب (٥٩).

قدم سنوك مقترحات ونصائح سرية لحكومته -كشفت مؤخرا- للحد من الهجرة العربية، وخلاصة هذه المقترحات التي تكشف جانباً من السياسة والموقف الهولندي من الهجرة الحضرمية فقال : إنه على الحكومة الهولندية معالجة أمر العرب وأبنائهم الذين هم في نظر هولندا محرضو الأئمة وعلماء الدين والشعب الأندونيسي يشكلون خطرا على هولندا إذا ما استقر بهم المقام في أندونيسيا واقترح الآتي:

١- إعاقة هجرتهم إلى أندونيسيا بشتى الوسائل وعرقلة إجراءات من يصل منهم.

٢- تعقيد إجراءات الإقامة.

٣- إجبار المقيم على الحصول على إذن مسبق عند مغادرته المدينة التي يسكن فيها إلى مدينة أخرى بل من جزء إلى جزء آخر من المدينة نفسها (٦٠).

وتوضح رسالة أخرى من سنوك وجهها من بتافيا إلى الحاكم العام الهولندي بتاريخ ١٢/٢٢/ ١٩٠٢م، كيف كان ينظر الساسة الهولنديون إلى الحضارم ومدى معاناتهم من جراء هذه السياسة، ومما جاء في هذه الرسالة" إن وجود الحضارم في هذه البلاد لايفيد الشعب والبلاد ،بل من الناحية السياسية يجلب الخسارة دائما ، وإنهم سيشكلون خطرا إذا ما الغي قانون أماكن إقامتهم وحرية تنقلهم وإذاً فتحت جزيرة جاوا لهؤلاء سيصبح عددهم بدل الآلاف عشرات الآلاف "(٦١).

لاقت هذه النصائح والمقترحات آذاناً صاغية لدى الحكومة الهولندية واتخذت لها مكاناً في التطبيق العملي. وتزامنت الإجراءات القوية ضد الحضارم مع استمرار الثورة في جزيرة آتشه التي استمرت من ١٨٧٣م-١٩٠٣م التي قادها مجموعة من العرب أشهرهم الحبيب عبد الرحمن الزاهر(٦٢).

وعكست الصحافة الهولندية جانباً من هذه السياسة المعادية للعرب فجاء في إحدى المقالات : "إن العرب يعكرون صفو الأمن ويسببون القلاقل لذا فهم أعداء الحكومة والشعب.... لذا فإن الإجراءات الحازمة تجاه العرب لايجب تأجيلها "ومنذ سنة١٩١٦م بدأت الحكومة الهولندية تخفف من سياسة العزل العنصري.وبعد الحرب العالمية الأولى مباشرة رفعت قيود الحركة وأصبح بالإمكان الانتقال في كل أجزاء الهند الهولندية(٦٣).

ومن جانب آخر حرصت السلطة الهولندية في أندونيسيا على إيجاد شرخ في علاقة العرب الحضارم بعضهم ببعض وفي علاقتهم مع السكان المحليين، واستمرت تلك السياسة حتى نهاية الحكم الهولندي باحتلال اليابانيين أندونيسيا سنة ١٩٤٢م .وتجسدت تلك السياسة في المقالات التي كتبت في الصحف والمجلات الهولندية التي يقرؤها الطبقة المثقفة من الأندونيسيين. حيث قدمت صورة مشوهة للعرب. بأنهم يستغلون الأندونيسيين بالربا، ويلهثون وراء

جمع المال بمختلف السبل. وأظهرت مدى ابتعاد البعض منهم عن التقاليد الإسلامية الشائعة أنهم حملتها والناشرين لها[٦٤] وتعمدت إظهار صورة المهاجر بهيئته وملابسه الوطنية عند قدومه لأول مرة. ثم صوروه وقد انتفخت كرشه وترهل جسمه ،ثم وهو يضرب خادمه الأندونيسي[٦٥] وتسللت هذه الصورة المشوهة للعرب التي رسمها الهولنديون إلى كثير من الشباب الأندونيسي المثقفين بالثقافة الأندونيسية ثم تبلورت إلى حالة عداء وازدراء للعرب[٦٦].

وهكذا نجد أن المهاجرين الحضارم عانوا من هذه السياسة الهولندية وظلت شخصية العربي في نظرهم (الوقح والمحرض) وصنفت قوانينهم العرب ضمن الأجانب الشرقيين . وماهت بين الإسلام والعرب ولم تقبلهم بوصفهم جزءاً من الدائرة الإسلامية الأندونيسية الكبيرة . وفي حقيقة الأمر عزز هذه السياسة ممارسة بعض الحضارم الربا. بل بعض الدعاة استغل طيبة الأهالي لخدمة أغراضه الشخصية تحت ستار الدعوة الإسلامية[٦٧] كما استفاد الهولنديون من التناقضات في نظام التراتب الاجتماعي الحضرمي ، واختلافهم على بعض المفاهيم والقيم الحضرمية المنقولة التي حاولت الاستمرار في بيئة مغايرة، وعملوا على تأجيجها.

لقد انقسم الحضارم على أنفسهم ، واشتد بينهم ماعرف في كتب التاريخ بالصراع العلوي الإرشادي،فزاد من اهتزاز صورتهم عند الأندونيسيين . ووضعتهم كل هذه التطورات في مفترق طرق. وطرحت مسالة الهوية والأندماج نفسها بشكل قوي وملح .

الحضارم في أندونيسيا بين الحفاظ على الهوية وتحديات الأندماج.

في أواخر القرن التاسع عشر وحتى أواخر العقد الثاني من القرن الماضي واجه المهاجرون الحضارم تحديات عديدة ومتسارعة . فقد جاءت السياسة الهولندية بثمارها . وشهدت هذه المدة مؤثرات خارجية تمثلت في حركة الحداثة التي أفرزتها الثورة الصناعية في أوروبا ، ووصلت تيارات من هذه الحداثة إلى المهاجرين في أندونيسيا عبر مصر خلال الحركة الإصلاحية والتنويرية التي شهدتها وقتئذ .فقد قرأ العديد من المهاجرين المجلات والكتب المصرية التي نشرت وحملت مفاهيم الإسلام الحديثة، وأصبحت شخصيات الإصلاح مثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا تثير الاهتمام وتبعث الآمال[٦٨].

وبرزت قيادة جديدة داخل المجتمع المهجري الحضرمي تكون أفرادها من التجار الأغنياء وملاك العقارات والضباط الذين تعينهم الإدارة الهولندية للإشراف على شئون أهل منطقتهم، فبينما كان العديد منهم من السادة، فإن الأثرياء من غير السادة شكلوا جانبا من هذه القيادة الجديدة . فلم يعد المعيار للوضع الاجتماعي النسب الشريف وإنما الثراء والتعليم .[٦٩] وكانت الجالية جزءا من نظام سياسي متطور،أي الإدارة الاستعمارية الهولندية في أندونيسيا التي كانت تعتبر نظريا على الأقل كل الحضارم متساويين [٧٠].

لا بد أن هذه التطورات مجتمعة جعلت المهاجرين يضعون لأنفسهم التساؤلات الآتية : من نحن؟ وما هي الخطوات العملية للتعامل مع هذه المتغيرات ؟ وعندما حاولوا التصدي لهذه التساؤلات ومواجهة التحديات ظهر ماعرف بالنهضة الحضرمية التي ارتكزت على تأسيس الجمعيات والتعليم الحديث والصحف .وخلال ثلاثة عقود نشأت عشر هيئات وجمعيات عربية في أندونيسيا وهي :

(جمعية خير ١٩٠٣م) (الجمعية الخيرية١٩١٠) (الجمعية العربية الاسلامية١٩١٢م) (جمعية الإصلاح والإرشاد ١٩١٤م) (الجمعية اليافعية١٩٢٥م) (جمعية الرابطة العلوية١٩٢٨م) (الوحدة العربية١٩٢٩م) (الجمعية الكثيرية الشنفرية ١٩٣١م) (وحدة مواليد العرب١٩٣٢م أو رابطة عرب أندونيسيا) (اتحاد عرب أندونيسيا ١٩٣٤م)[٧١] حملت هذه الجمعيات الهم

المهجري الحضرمي العام ، والمسالك الخاصة التي تبنتها، ومواقفها تجاه تحديات الأصالة والمعاصرة والهوية والأندماج. والبحث ليس معنياً بالخوض في تفاصيل هذه الجمعيات وصراعاتها رغم أهمية ذلك .وما سنركزعليه هو الإفرازات والمضامين التي لها علاقة مباشرة بموضوع البحث .

إن التحدي الأهم الذي زلزل المجتمع لحضرمي هو ظهور جمعية الإصلاح والإرشاد، والرابطة العلوية وانقسم الحضارم إلى جناحين كبيرين من حيث قوة التأثير هما :الارشاديون والعلويون . وكان الباعث إلى هذا الانقسام والتنازع سببا كما يبدو عديم الأهمية وهو حق غير العلوي في الزواج من العلوية .وأفتى السيد العطاس بعدم شرعية هذا الزواج وأرسلت الفتوى للشيخ محمد رشيد رضا الذي عأرض فتوى العطاس . وكان هذا أول أزمة هزت تفكير الحضارمة في الشرق الأقصى وأدت إلى إدراكهم لقيم حرية التفكير وروح المساواة المتأصلة في الإسلام [٧٢] وانفجرت المعركة عام ١٩١٣م عندما أفتى الشيخ السوركتي بشرعية الزواج[٧٣]، وأصبح للفتوى صدى كبير في الأوساط الحضرمية المهجرية بل في حضرموت نفسها مما أثار حفيظة السادة العلويين وسخطهم. واضطر السوركتي لتقديم استقالته من جمعية خير ثم أسس جمعية الإصلاح والإرشاد بمساعدة بعض الأثرياء الحضارم وفتحت الجمعية مدرسة لها وصحيفة عبرت عن أهدافها[٧٤]. وكانت الجالية الحضرمية في أندونيسيا تعيش في حالة توتر قبل وقوع هذه الأحداث التي أدت إلى الصراع المكشوف. فكان الحضارم من غير السادة يشعرون باستياء من إصرار السادة على المحافظة على مكانتهم الاجتماعية كما هي مقرّة ضمن التركيب الاجتماعي في حضرموت نفسها، ومن هنا فإن الانقسام ظهر في وضع قابل للانقسام[٧٥].

قال الأديب العربي علي احمد باكثير عن هذه الجمعية " ....لكن جمعية الإرشاد بمبادئها القويمة ومطالبها العادلة ، ومناصرة روح العصر لها وكونها حاجة أتت في حينها تشعر بها نفس كل حضرمي أبصرت عينه النور تغلبت على كل تلك المقاومات وأخذت طريقها في القوة والاتساع "[٧٦].

تقوم أيدلوجية الإصلاح على أن الإسلام تحول من دين إلى مجموعة من الخرافات والانحرافات. وكانت الدعوة للعودة إلى الكتاب والسنة صدى لحركة الاستنارة المصرية[٧٧] ومن أبرز أهدافها: الإصلاح الاجتماعي، وتحقيق مبدأ المساواة بين المسلمين على اختلاف أجناسهم ، ورفض الامتيازات الخاصة بالسادة المنقولة من حضرموت كتقبيل اليد وتخصيصهم فقط بلقب سيد قبل أسمائهم [٧٨].

لم يقف العلويون مكتوفي الأيدي أمام الحركة الإرشادية وأسسوا (الرابطة العلوية) التي حددت لنفسها أهدافا منها : السعي إلى كل مايحصل به تقدم الشعب الحضرمي ، أدبياً ومادياً وتقوية روابط الإخاء بين العلويين خاصة والحضرميين عموما، والقيام بضبط أنساب العلويين[٧٩] ولعقدين من الزمن تفاقم الصراع بين العلويين والإرشادين واتخذ مظاهر شتى تطور من الاتهامات المتبادلة والوشايات والأحقاد وفي حالات محدودة إلى الاشتباك المباشر[٨٠] وتنافست الجمعيتان في إنشاء العديد من المدارس العربية وفي نشر الإصدارات الدورية وسعى كل منهما إلى جذب المهاجرين الحضارم [٨١].

إن هذا الانقسام المهجري يعبر بشكل واضح عن أزمة المهاجرين في التعامل مع أوضاع صعبة فرضت عليهم أن يكونوا خارج النسيج الأندونيسي المسلم. ولأن معظم المؤسسين لهذه الجمعيات من المهاجرين الجدد[٨٢] (الولايتية) فقد كانوا أقرب إلى مواجهة هذه التحديات بالعودة إلى حضرموت نفسها وإلى الهوية اليمنية العربية إذ عرفوا أنفسهم بأنهم امة حضرمية مميزة، بدلاً من أن يشكلوا جزءاً من المجتمع الأندونيسي المسلم متعدد الأجناس[٨٣]. ويمثل هذا انتكاسة لسلاسة

الأندماج المهجري الإيجابي .ولعلنا لانبالغ عندما نقول إن الانقسام الحضرمي في أندونيسيا هو جزء من تاريخ حضرموت الحديث المحلي وجد مجالاً مساعداً للظهور في أرض بعيدة.

وغني عن القول أن هذا الانقسام المهجري لايمثل إلا حيزاً ضئيلاً من مجمل النشاط الحضرمي الايجابي في أندونيسيا، بل نجد وسط هذا الانقسام نفسه تنافسا مفيدا لإقامة المشاريع الخيرية مثل بناء المدارس والمستشفيات .(٨٤) وأوجد حراكا ثقافيا قدم العديد من الأدباء والصحفيين ،وأسست دور للنشر والطباعة طبعت الكثير من كتب التراث ،كما ألفت في هذه المدة مؤلفات في التاريخ والأنساب والفقه وغيرها.(٨٥) وقد ألقت هذه التطورات بظلالها على الواقع السياسي والاجتماعي في حضرموت من خلال محاولة البعض سحبه إليها .وقد حالت بنية المجتمع الحضرمي الاقتصادية والاجتماعية المتخلفة مقارنة بأندونيسيا دون انتشاره على نطاق واسع واتسم بالصراع شبه النخبوي .ولكنه حمل في حركته البطيئة عوامل قابلة للظهور والبروز .

ومع تزايد انعزال الحضارم عن التيار العام شعر القادة منهم بأن وضعهم في أندونيسيا أصبح مهددا واسر أحدهم مخاوفه للموظف الهولندي (فان در بلاس) عام١٩٣١م قائلا:" إذا ما رحل الهولنديون من أندونيسيا فعليهم وضعنا في السفينة التالية" (٨٦).

لقد كان لهذا النشاط المهجري الحضرمي الكثير من الايجابيات والسلبيات .ولكنه سار خارج الزمان والمكان وخلق نوعاَ من العزلة الثقافية والاجتماعية في المجتمع الأندونيسي الذي تزايد نضال أهله من أجل الحرية والتطور.وظهر الأمر وكأن المهاجرين يسبحون بعيدا عن التيار. وقد تنبه المولدون لخطورة هذه الوضعية على مستقبلهم وبدأوا يأخذون زمام المبادرة من خلال العودة إلى المجتمع الأندونيسي . ولكن كيف سارت خطى المواليد نحو الأندماج في هذا المجتمع الكبير؟

أدت السياسة الهولندية –سواء العزل العنصري أم تشويه صورة العرب –إلى وحدة المسالة المهجرية الحضرمية . وهذه السياسة لم تميزبين المواليد(الموالدة) و المهاجرين الجدد والمتجددين .لهذا ارتد الجميع وبنسب متفاوتة إلى الهوية العربية اليمنية، والحال كذلك كان منطقيا تحمل المهاجرين الجدد مقاليد الأمور للجالية بوصفهم حاملين أصول الثقافة المحلية الوطنية . ولاشك في أن جيل الموالدة كانوا أكثر من غيرهم إحساسا بالاغتراب والاضطراب بين مجتمع اندونيسي ينتمون له بالجغرافيا والوجدان ولكنه رافض لمواطنتهم، وجذور لايمكن الانفصال عنها ولكنهم لايدركونها. وما حدث في أندونيسيا من انقسام في المجتمع المهجري كانوا فيه أطرافا غير مباشرين بحكم الانتماء أو الميل وليس بضغط التراث والتقاليد القديمة المنقولة من حضرموت .

ومن عناصر الموالدة جرت محاولات لرأب الصدع العربي عندما أسس الشيخ محمد عبدالله العمودي جمعية الوحدة العربية عام ١٩٢٩م وهو من الموالدة الذين تعلموا في المدارس الهولندية. وكان الهدف منها توحيد جهود الجمعيات العربية وتقريب أفكارها(٨٧)، إضافة إلى ذلك تركيز الجهود للوقوف أمام المنافسة الاقتصادية القوية للجالية الصينية(٨٨) لكن هذه الجمعية تلاشت ولمّا يمض على قيامها غير سنة وبضعة أشهر، ويذكر البكري أن سبب تلاشيها حادث حل بدعاة الوحدة فجأة ودب إليهم الخلاف والانشقاق.(٨٩) ولعل للموضوع أبعاداَ أخرى تتمثل في أن الجمعية لها أهداف عربية حماسية آنية جمعت بين متناقضات، في وقت كان تيار الانقسام في بدايه قوته. ولكن هذا الفشل هيأ الظروف لظهور تيار يهتم بالمواليد العرب لهذا تأسست كما يقول بارجاء وحدة المواليد العرب(٩٠) أو رابطة عرب أندونيسيا على غرار حركة المولدين الهولنديين (أوروبي أندونيسيا) وهدفت إلى لم شمل مواليد العرب الحضارم والسعي لمصلحة مستقبلهم ورفع مستواهم العلمي والاجتماعي والمادي والمطالبة

بحقوقهم الوطنية في تمثيل عادل في المجالس النيابية الحكومية المركزية العربية، وركزت اهتماماتها على العروبة إذ سعت إلى تقوية الحس العربي داخل وخارج الرابطة " وأن أبناء العرب عرب ويجب أن يظلوا عربا " ولكن الرابطة فشلت في محاولاتها لأنها اعتمدت على مساعدات أثرياء الحضارم ولم تستطع التخلص من النظام العشائري الذي سبب الانقسامات، ولم يربطوا أنفسهم بالواقع الأندونيسي نفسه، حيث إن معظم أبناء العرب قد اندمجوا وابتعدوا عن نظام حضرموت العشائري (٩١) .

وفي عام ١٩٣٤م ظهر اتحاد عرب أندونيسيا الذي تعامل مع المسالة المهجرية في تلك الظروف الخاصة بواقعية سياسية .إذ رأى قادة الاتحاد أن الأندماج الكامل والمواطنة الأندونيسية وربط مصير المواليد بمصير الأندونيسيين هو الحل الأمثل للحفاظ على مكانتهم ووجودهم ، فقد تغلغلت بين المواليد العرب في أندونيسيا مبادئ القومية الوطنية بعد ظهور الأحزاب الأندونيسية التي من أهدافها الاستقلال التام عن هولندا، وكان من أهدافهم البعد قدر المستطاع عن الاشتراك رسمياً في الجمعيات والهيئات العربية وصراعاتها (٩٢) وذكر البكري الأسباب التي دفعت إلى تأسيس هذا الاتحاد منها :

١- شعور أولئك المواليد بالعجز عن مجاراة مواليد الصينيين والهولنديين ومشاركتهم في الحقوق.

٢- عجز المدارس العربية عن تكوين ناشئة مثقفة تثقيفاً عالياً.

٣- النزاع القائم بين العلويين الذي طال أمده ولم يسفر عن شئ (٩٣).

لقد ظهر هذا الاتحاد منافساً قوياً لرابطة عرب أندونيسيا، وذكر القادري وهو احد المؤسسين له أن الاتحاد تخلص من نظام حضرموت العشائري وربط نفسه مع الواقع الاجتماعي في أندونيسيا، واستبدلت لفظة السيد (موضع الخلاف) بلفظة الأخ بين أعضاء الإتحاد كما هو متبع في نطاق الحركات الوطنية الأندونيسية وتتماشى مع تعاليم الإسلام. واعترف الاتحاد أن أندونيسيا وطن أبناء العرب ، وربط الاتحاد نفسه بالحركات الوطنية الأندونيسية .(٩٤) لقد انتشرت مبادئ الاتحاد بسرعة كبيرة أينما وجد العرب في أندونيسيا حيث شكلت فروعاً وأغصاناً للاتحاد . وخرج العرب الحضارم من المجموعتين المتنازعتين وانضموا إلى هذا الحزب (صار حزباً عام ١٩٤٠م) وأصدر مجلة بعنوان التيار الحديث (٩٥).

وكان لاعتراف الاتحاد بالمواطنة الأندونيسية صداه الإيجابي لدى الحركات الوطنية الأندونيسية، وعزز من ذلك نشاط الاتحاد الثقافي عبر الصحافة والكتابات الأدبية التي سعت لتصحيح الصورة المشوهة للعرب. فقد أصدر الإتحاد صحيفة باللغة الملايوية لتفيهم الأندونيسيين بأهدافهم الحقيقية (٩٦) كما كتب حسن بافقيه أحد زعماء الاتحاد مسرحية "فاطمة"عرضت في عدد من المدن الأندونيسية وانتقدت هذه المسرحية بقوة وبدون تحفظ المعاملة الربوية عند العرب ووصفتها بأنها عملية ملعونة تتعارض مع تعاليم الإسلام . وقد أورد القادري مقتطفاً من استحسان الصحافة الأندونيسية لهذه المسرحية ومما جاء فيه(.... نقدم تقديرنا لمؤلف ومنفذي هذه المسرحية ، ونحن واثقون أن كل من شاهد هذه المسرحية سيكون مع رأينا في أن مسرحية كهذه انتقدت مجتمعها ، وعرضت بهذا الأسلوب، سيتعاطف معها الناس، وستحقق الهدف المنشود، وستلقى أفكار هذه المسرحية التأييد الكامل ١٠٠٪) (٩٧).

وقد دفعت سياسة الاتحاد وأهدافه الواضحة إلى إحداث تغير لصورة العرب القديمة. وعند مساندة الاتحاد المتواصل للحركة الأندونيسية قبل عضواً دائماً في اتحاد الأحزاب الأندونيسية الذي كان يعد نفسه للبروز قبيل حرب الباسفيك(٩٨) وبعد الاحتلال الياباني لأندونيسيا ألغت الحكومة العسكرية اليابانية كل الأحزاب السياسية في الساحة الأندونيسية ومنها

اتحاد عرب اندونيسية [٩٩] بعد الحرب العالمية مباشرة صارت أندونيسيا جمهورية مستقلة وشجع اتحاد عرب أندونيسيا أعضاءه للانضمام في الأحزاب السياسية الأندونيسية التي فتحت أبوابها لقبول العرب. وفي اعتقادنا أن هذا الإتحاد قدم قراءة سياسية صحيحة للأحداث، وكان اندماجه ذكيا في الحركة الوطنية سهل في ما بعد قبول المجتمع الأندونيسي للمهاجرين الحضارم مواطنين كاملي الحقوق وهذه مرحلة لاتدخل في نطاق هذا البحث .

ومن جانب آخر احتفظت مجموعة رابطة عرب أندونيسيا التي يقودها العمودي بالهوية العربية للمواليد، وعاد البعض إلى الوطن وخاصة على أثر الظروف الصعبة التي مرت بها أندونيسيا في أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية مباشرة . وبينما نجح اتحاد عرب أندونيسيا ي إنهاء النزاع العلوي الإرشادي وإلغاء التمييز بين العرب وغيرهم من سكان أندونيسيا لكنه أذاب الهوية للمهاجرين، وحولهم إلى جزء من نسيج المجتمع الأندونيسي ، ينظر إلى أصوله العربية كماض قديم أو جزء من تاريخ العائلة [١٠٠].

إن اتحاد عرب أندونيسيا مثل اندفاعه حادة نحو الأندماج و الهوية الأندونيسية، وجاء كرد فعل نحو الأندفاع العربي في المجتمع الأندونيسي نحو الهوية العربية وللاتجاهين أسبابهما التاريخية التي تسوغ هذا الجنوح . وفي ظننا أن الدم اليمني الحضرمي سيظل إلى مدى طويل خطاً رفيعاً ومميزاً في الجسم الأندونيسي الكبير، وسيمتد هذا الخط بشكل أو بآخر نحو جنوب الجزيرة العربية جنباً إلى جنب مع امتدادا ثقافة هذا الجسم الدينية نحو القبلة في وسط هذه الجزيرة .

الهوامش والإحالات

١- عبدالله سعيد باحاج، **قراءة جغرافية وتاريخية في دوافع الهجرة اليمنية**، صنعاء، مركز عبادي للدراسات والنشر، ٢٠٠٢م، ص ١٥.

٢- أحمد القصير، **اليمن الهجرة والتنمية**، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٥م،ص٤٧

٣- عبدالله سعيد باحاج، المصدر السابق، ص١٩

٤- محمد عبد القادر بامطرف، **الهجرة اليمنية**، صنعاء، الآفاق للطباعة والنشر، ٢٠٠١م، ص٦٦

٥- دانيال فان در ميولن وفون فيسمان، **حضرموت إزاحة النقاب عن بعض غموضها**، ترجمة وتقديم وتعليق: محمد سعيد القدال، عدن، دار جامعة عدن للطباعة، والنشر، ١٩٩٨م، ص١٣

٦- عبد الرحمن عبد الكريم الملاحي، **اليمنيون في المهاجر الإفريقية-هجرة الحضارم الدوافع .. الاستيطان.. التأثير**، مجلة شعاع الأمل، العدد السابع والستون، ٢٠٠٧م، ص١٦

٧- شوقي عبد القوي عثمان، **تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية**، الكويت، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رقم ١٥١ص١٣

٨- عد بعض المؤرخين الاستعاضة بالمحيط الهندي من السهوب مع نهاية القرن الخامس عشر وما بعده بمثابة ثورة تكنولوجية ذات أهمية كبيرة. وساعد على ذلك تمكن البرتغاليين من الوصول إلى سواحل الهند الشرقية فازداد ارتباط الشرق بالغرب عبر هذا الطريق الأسرع في حينه. وكان ذلك على حساب السيادة التجارية الإسلامية في المحيط الهندي الممتدة لقرون خلت .

٩- محمد عبد القادر بامطرف، المصدر السابق،ص٩٢

١٠- احمد القصير، المصدر السابق، ص٧١

١١- دبليوإنش إنجرامس، **حضرموت ١٩٣٤-١٩٣٥م**، تعريب: سعيد عبد الخير النوبان، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ٢٠٠١م، ص١٦١.

12- William. G. Clarence-Smith, “Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora in the Modern Era : an Introductory Survey” in: *Hadhramaut Tradres, Scolars and Statesmen in Indian Ocean 1750-1960s*, Brill, 1997,p.1.

١٣- روجر اوين، قبور تريم،مجلة شعاع الأمل، العدد السابع والستون، ٢٠٠٧م، ص١٩

14- William. G. Clarence-Smith, op.cit. p18

١٥- دانيال فان در ميولن، **رحلة في جنوب شبة الجزيرة العربية**، ترجمة: محمد سعيد القدال، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ٢٠٠١م، ص٧.

١٦- من أهم الدراسات التي تناولت الهجرة الحضرمية من منظور الشتات :

William. G. Clarence-Smith. op.cit and Farid Alatas, “Hadhramaut and Hadhrami Diaspora: Problems in Theorical History”.

١٧- مسعود عمشوش، **الحضارم في الأرخبيل الهندي**، عدن، دارجامعة عدن للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م، ص٤٣

١٨- صالح علي باصرة، **دراسات في تاريخ حضرموت الحديث والمعاصر**، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م، ص٨٦-٨٧.

١٩- حامد القادري، **كفاح أبناء العرب ضد الاستعمار الهولندي في أندونيسيا**، ترجمة: زكي باسليمان، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر،١٩٩٨م.ص٢٤

٢٠- عمشوش، المصدر السابق، ص٦٨

٢١- صلاح البكري، **تاريخ حضرموت السياسي**، ج٢، ص٢٤٠، ويذكر علوي بن طاهر الحداد أن المسلمين وصلوا أندونيسيا في أواخر القرن السابع الميلادي في عهد الخليفة عثمان بن عفان. ينظر : **المدخل إلى تاريخ الإسلام في الشرق الأقصى**، جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، بدون تاريخ،ص١١٦

٢٢- علي أحمد باكثير، **همام أو في بلاد الأحقاف**، منشورات مؤسسة الصبان، ١٩٦٢م،ص١٣

٢٣- صالح علي باصرة، المصدر السابق،ص٩٠

٢٤- جعفر محمد السقاف، «المغتربون اليمنيون الحضارم»، من أدبيات ندوة: المغتربون الرافد الأساسي للتنمية، صنعاء ١٩٩٩م، ص٦٠. وفان در ميولن، **حضرموت إزاحة النقاب**، المصدر السابق، ص١٣

٢٥- عمشوش، المصدر السابق، ص٦٩.

٢٦- محمد عد القادر بامطرف، **المعلم عبدالحق**، عدن، دار الهمداني، ط٢، ١٩٨٥م، ص١٩٥. عبدالله سعيد الجعيدي، **الاوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في حضرموت**، ١٩١٨-١٩٤٥م، الشارقة، دار الثقافة العربية للنشر،٢٠٠١م، ص٢٥.

٢٧- محمد عبدالقادر بامطرف، **الهجرة اليمنية**، ص٩٦.

٢٨- محمد سعيد القدال وعبد العزيز علي القعيطي، **السلطان علي بن صلاح القعيطي ١٨٩٨-١٩٤٨م ونصف قرن من الصراع السياسي في حضرموت**،عدن، دار جامعة للطباعة والنشر، ١٩٩٩م، ص٢٧.

٢٩- آر.بي سارجنت، **حول مصادر التاريخ الحضرمي**، ترجمة: سعيد عبد الخير النوبان،الكويت، مطبعة الكويت، بدون تاريخ، ص١١٧. وتنسب هذه الأذكار أو ما يعرف في حضرموت براتب الحداد، إلى الصوفي الحضرمي عبدالله بن علوي الحداد (١٦٧٤-١٧١٩م) وهي أذكار وأدعية تردد بعد الصلاة، ولاتزال إلى الآن يعمل بها في بعض مساجد حضرموت.

٣٠- صالح بن علي الحامد، **رحلة جاوا الجميلة وقصة دخول الإسلام إلى شرق آسيا**، صنعاء، مركز عبادي للدراسات والنشر، ٢٠٠٢م، ص٣٨

٣١- صلاح البكري، المصدر السابق، ص٢٤١.

٣٢- محمد القدال وعبد العزيز القعيطي، المصدر السابق، ص٢٧.

٣٣- محمد عمر الحبشي، **اليمن الجنوبي سياسيا واقتصاديا**، ترجمة: إلياس فرح وخليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م، ص٥٢٧.

٣٤- م.أ.رودينوف، **عادات وتقاليد حضرموت الغربية (العام والمحلي في الثقافة السلالية)**، ترجمة: علي صالح الخلاقي، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر،٢٠٠٣م، ص٣٤.

٣٥- صلاح البكري، المصدر السابق، ص٢٤١.

٣٦- عمشوش، المصدر السابق، ص ٧٠ .

٣٧- محمد عبدالقادر بامطرف، **الهجرة اليمنية**، ص٩٤.

٣٨- صالح بن علي الحامد، المصدر السابق، ص٣٩.

٣٩- فان در ميولن، **حضرموت إزاحة النقاب**، ص ص ٥٠-٣٥

٤٠- إنجرامس، المصدر السابق، ص١٦٤.

٤١- محمد عبدالقادربامطرف، **الهجرة اليمنية**، ص ٩٤.

٤٢- المصدر نفسه، ص ٨٣

٤٣- مسعود عمشوش، المصدر السابق، ص٨٣ . وفان در ميولن، **حضرموت إزاحة النقاب**، ص١٥

٤٤- محمد عبد القادر بامطرف، **الهجرة اليمنية**، ص٨١.

٤٥- انجرامس، المصدر السابق، ص١٦٤.

٤٦- مسعود عمشوش، المصدر السابق، ص١٣٥.

٤٧- المصدر نفسه، ص١٦٠.

٤٨- المصدر نفسه، ص١٧٢.

٤٩- علوي بن طاهر الحداد، المصدر السابق، ص١٣٥.

٥٠- محمد عبدالقادر بامطرف، **الهجرة اليمنية**، ص٦٩.

٥١- عمشوش، المصدر السابق، ص٧٨

٥٢- المصدر نفسه،ص١٦١-١٦٢

٥٣- حامد القادري، المصدر السابق، ص٣١.

٥٤- عمشوش، المصدر السابق، ص١٧.

٥٥- حامد القادري، المصدر السابق، ص٢٥.

56- Huub De Jonge. "Dutch Colonial Policy Pertaining to Hadhrami Immigrants", in: *Hadhramaut Tradres, Scolars and Statesmen in Indian Ocean 1750-1960s*, op.cit. p.96

٥٧- حامد القادري، المصدر، ص ٦٣.

٥٨- ترجم هذا الكتاب مؤخراً مسعود عمشوش، ضمن أبحاث نشرها في نفس الكتاب تتناول الهجرة الحضرمية بعنوان: **الحضارم في الأرخبيل الهندي**، عدن، دار جامعة عدن، ٢٠٠٦م

٥٩- في عام ١٩٣١م وتعزيزا لهذه المعرفة أرسل سنوك السياسي المستشرق الهولندي (فان دن ميولن) إلى حضرموت لدراسة الأرض التي انحدر منها المهاجرون العرب الحضارم ونشرت تفاصيل الرحلة في كتاب: **حضرموت إزاحة النقاب عن بعض غموضها**، وقام بزيارة حضرموت في عامي ١٩٣٩م١٩٤٥-م ونشر أيضا كتابين عن هاتين الزيارتين.

٦٠- حامد القادري، المصدر السابق، ١٠٠.

٦١- المصدر نفسه، ١٠١. ويبين نص نسبه احد الكتاب الحضارم المعاصرين للمستشرق (المسلم) سنوك ان النظرة له كانت إيجابية ، ويفيد أيضا في إظهار معاناة المهاجرين من جراء السياسة الهولندية، يقول سنوك: " .....لكن بعد أن سمحت لهم بالإقامة جعلت تراقب تحركاتهم بصورة لاتطاق، وربما كان لسياسة المأمورين التي تختلف أنظار بعضهم عن بعض في الشدة وعدمها مدخل في تشديد هذا الخناق على الحضارمة، بحيث أصبح العربي لايملك هناك شيئا من الأمان على حاله واستقباله "، ينظر : محمد بن عقيل، «حضرموت»، ضمن مجموعة أبحاث صدرت بعنوان: **حضرموت فصول في التاريخ والثقافة والثروة**، جمع مادتها وقدم لها محمد أبو بكر حميد، القاهرة، الناشر جمعية أصدقاء علي أحمد باكثير، ص٣٥

٦٢- حامد القادري، المصدر السابق، ص٥٨. علوي بن طاهر الحداد، المصدر السابق، ص١٩٩ .

٦٣- صلاح البكري، المصدر السابق، ص٢٤٢. وفي حضرموت زاد ضغط الأهالي والمهاجرين من أجل إصدار جوازات سفر حضرمية ولو بختم الحماية البريطانية حسب الوضع السياسي في حضرموت وقتئذ .

٦٤- حامد القادري، المصدر السابق، ص ٢٠.

٦٥- سالم علي عبدالله الجرو، **بلاد الأحقاف رموز وكنوز**، الرياض، مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠١، ص٤٣.

٦٦- حامد القادري، المصدر السابق، ص١٩.

٦٧- محمد عبد القادر بامطرف،المصدر السابق، ص ٦٨

٦٨- حامد القادري،المصدر السابق، ص ١١٧

69- Natalie Mobini-Kesheh, "Islamic Modernism in Colonial Java: the al-Irshad Movement", in: *Hadhramaut Tradres, Scolars and Statesmen in Indian Ocean 1750-1960s*, op.cit.p.234

٧٠- عبدالله بوجرا، **الصراع السياسي والتراتب الاجتماعي في حضرموت**، ضمن إصدارات المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية –سلسلة الدراسات المترجمة -٢ اليمن كما يراه الآخر، ١٩٩٧م، ص٤١.

٧١- عبد الرحمن عبدالله بارجاء، **الجمعيات والهيئات العربية في أندونيسيا**، مخطوط،المكلا، دار حضرموت للدراسات والنشر، ص ٢.

٧٢- عبدالله بوجرا، المصدر السابق ص ٣٠.

٧٣- صلاح البكري، المصدر السابق، ص٢٥٦. أحمد إبراهيم أبو شوك، **تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد وشيخ الإرشاديين أحمد محمد السوركتي في أندونيسيا**، ماليزيا، دار الفجر،٢٠٠٠م، ص٢٢٦

٧٤- عبدالله سعيد الجعيدي، المصدر السابق، ١٥٠

٧٥- عبدالله بوجرا، المصدر السابق، ص٢٨

٧٦- علي احمد باكثير، المصدر السابق، ص١٥

77- Natalie Mobini. Op.cit. p.239

٧٨- صلاح البكري، المصدر السابق، ص٢٤٣

٧٩- علي أحمد السقاف، **لمحات عن جمعية خير**، دار الأيتام، الرابطة العلوية، ١٩٩٣م ص٤٧

٨٠- أحمد إبراهيم أبو شوك، المصدر السابق، ص٣٢٣-٣٢٤

٨١- م.أ. رودينوف، المصدر السابق، ص٨٩

82- Natalie mobini.op.cit.p.235

83- ibid.p.246

٨٤- سقاف علي الكاف، **حضرموت عبر أربعة عشر قرنا**، بيروت، مطبعة أسامة، ١٩٩٠م ص١٢٧

٨٥- سارجنت، المصدر السابق ص٨٧.

86- Natali Mobini.op. cit.p247

٨٧- رودينوف، المصدر السابق، ص٨١.

٨٨- عبد الرحمن عبدالله بارجاء، المصدر السابق، ص٣٦.

٨٩- صلاح البكري، المصدر السابق، ص ٣٤٩ .

٩٠- عبدالرحمن بارجاء، والمصدر السابق، ص٤٠ .

٩١- حامد القادري، المصدر السابق، ص١١٨.

٩٢- عبدالرحمن بارجاء، المصدر السابق، ص٤٠.

٩٣- صلاح البكري، المصدر السابق، ص٣٤٩.

٩٤- حامد القادري، المصدر السابق، ص١٢٣.

٩٥- صالح باصرة، المصدر السابق، ص١٠٤.

٩٦- صلاح البكري، المصدر السابق، ص٣٥٠.

٩٧- حامد القادري، المصدر السابق،٢١.

٩٨- المصدرنفسه، والصفحة نفسها.

٩٩- عبد الرحمن بارجاء، المصدر السابق، ص٤١.

١٠٠- صالح باصرة، المصدر السابق، ص١٠٥.

المصادروالمراجع

أولا : المؤلفات العربية

١) أبو شوك، أحمد إبراهيم، **تاريخ حركة الإصلاح**، والإرشاد وشيخ الإرشاديين أحمد محمد السوركتي في أندونيسيا، ماليزيا، دار الفجر، ٢٠٠٠م.

٢) الحامد، صالح بن علي، **رحلة جاوا الجميلة وقصة دخول الإسلام إلى شرق آسيا**، صنعاء، مركز عبادي للدراسات والنشر،٢٠٠٢م.

٣) الحداد، علوي بن طاهر، **المدخل إلى تاريخ الإسلام في الشرق الأقصى**، جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ.

٤) الجرو، سالم علي، **بلاد الأحقاف رموز وكنوز**، الرياض، مكتبة التراث الإسلامي ،٢٠٠١.

٥) الجعيدي، عبدالله سعيد، **الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في حضرموت،١٩١٨-١٩٤٥م**، الشارقة، دار الثقافة العربية للنشر، ٢٠٠١م.

٦) باحاج ، عبدالله سعيد، **قراءة جغرافية وتاريخية في دوافع الهجرة اليمنية**، صنعاء، مركز عبادي للدراسات والنشر،٢٠٠٢م.

٧) السقاف، جعفر محمد، **المغتربون اليمنيون الحضارم** ، صنعاء، من أدبيات ندوة "المغتربون الرافد الأساسي للتنمية، ١٩٩٩م.

٨) السقاف، علي أحمد، **لمحات عن جمعية خير** ، دار الأيتام، الرابطة العلوية ،١٩٩٣م.

٩) بارجاء، عبد الرحمن عبدالله، **الجمعيات والهيئات العربية في أندونيسيا** ، مخطوط ، المكلا، دار حضرموت للدراسات والنشر.

١٠) باصرة، صالح علي، **دراسات في تاريخ حضرموت الحديث والمعاصر**، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م.

١١) باكثير، علي أحمد، **همام أو في بلاد الأحقاف** ، عدن، منشورات مؤسسة الصبان ،١٩٦٢م.

١٢) بامطرف، محمد عبد القادر، **المعلم عبد الحق**، عدن، دار الهمداني، ط٢، ١٩٨٥م.

١٣) بامطرف، محمد عبد القادر، **الهجرة اليمنية**، صنعاء، الآفاق للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

١٤) عثمان، شوقي عبد القوي، **تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية** ، الكويت، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – رقم ١٥١.

١٥) عمشوش، مسعود، **الحضارم في الأرخبيل الهندي**، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م.

١٦) القدال، محمد سعيد، والقعيطي، عبد العزيز علي، **السلطان علي بن صلاح القعيطي١٨٩٨-١٩٤٨م ونصف قرن من الصراع السياسي في حضرموت**، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ١٩٩٩م.

١٧) القصير، أحمد ، **اليمن الهجرة والتنمية**، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٥م.

١٨) الكاف، سقاف علي، **حضرموت عبر أربعة عشر قرنا** ،بيروت، مطبعة أسامة ، ١٩٩٠م.

ثانيا: المؤلفات المعربة

١٩) الحبشي، محمد عمر، **اليمن الجنوبي سياسيا واقتصاديا**، ترجمة: إلياس فرح وخليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م.

٢٠) القادري، حامد، **كفاح أبناء العرب ضد الاستعمار الهولندي في أندونيسيا** ، ترجمة: زكي باسليمان، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر ، ١٩٩٨م.

٢١) إنجرامس، دبليوإتش، **حضرموت ١٩٣٤-١٩٣٥م**، تعريب: سعيد عبد الخير النوبان، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر ، ٢٠٠١م.

٢٢) بوجرا، عبدالله، **الصراع السياسي والتراتب الاجتماعي في حضرموت**: ضمن إصدارات المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية –سلسلة الدراسات المترجمة-٢ اليمن كما يراه الآخر ،١٩٩٧م.

٢٣) رودينوف، م.أ، **عادات وتقاليد حضرموت الغربية (العام والمحلي في الثقافة السلالية)**، ترجمة: علي صالح الخلاقي،عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر،٢٠٠٣م.

٢٤) سارجنت،آر.بي، **حول مصادر التاريخ الحضرمي**، ترجمة: سعيد عبد الخير النوبان، الكويت، مطبعة الكويت، بدون تاريخ.

٢٥) ميولن، دانيال فان در، **رحلة في جنوب شبة الجزيرة العربية**، ترجمة: محمد سعيد القدال ، عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر ،٢٠٠١م.

٢٦) ميولن، دانيال فان در – فون، فيسمان، **حضرموت إزاحة النقاب عن بعض غموضها**، ترجمة وتقديم وتعليق: محمد سعيد القدال، عدن، دار جامعة عدن للطباعة، والنشر، ١٩٩٨م.

ثالثا: المؤلفات الانجليزية

27- Fritag U. and Clarence-Smith William. G., *Hadhramaut Tradres, Scolars and Statesmen in Indian Ocean 1750-1960s*, Brill, 1997

رابعا: الدوريات

٢٨) الملاحي، عبد الرحمن عبد الكريم، «اليمنيون في المهاجرالإفريقية -هجرة الحضارم الدوافع- الاستيطان التأثير»، مجلة شعاع الأمل، العدد السابع والستون ،٢٠٠٧م.

٢٩) أوين، روجر، «قبور تريم»، مجلة شعاع الأمل، العدد السابع والستون، ٢٠٠٧م.

الانتماء العرقي بين جماعات المهجر

دراسة تحليلية

د. عبدالله الأحمري

أستاذ علم الإنسان المساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الملخـــــص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على العوامل التي تؤثر تأثيرا مهما في الاندماج الثقافي في مجتمعات الهجرة (المجتمع المضيف) وبخاصة مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية باعتباره المكان الذي استوعب الكثير من الثقافات المهاجرة منذ البدايات الأولى للهجرة ومنحها الفرصة في أن تتفاعل بعضها مع بعض، وأن تقدم نموذجا ثقافيا فريدا في تنوعه، متينا في بنائه ونسيجه.

الهجرات الإنسانية حدث عالمي قديم، يتجدد مع حركة الزمن، ومازالت قنواته المختلفة الناقل الأهم للتنوع الثقافي، والذي عمل عملا مهما ومؤثرا في بناء ثقافة جديدة في المجتمع المضيف تستوعب التنوع الثقافي، وتعزز من عوامل التنافس والتقارب بين الثقافات، وتؤمن بالتعددية من خلال المؤسسات الثقافية والتربوية في المجتمع المضيف. ولم يكن ذلك سهلا ومرنا، بل قابل ذلك صعوبات كثيرة نفسية وعقلية واجتماعية تلاشت مع مرور الزمن، مع زيادة وتيرة التفاعل الإيجابي والانسجام بين الثقافات.

هذا البحث سيركز في مناقشته تحليل عوامل الانتماء الثقافي في مجتمعات الهجرة التي تؤثر تأثيرا مهما في رسم خارطة جديدة من العلاقات بين الثقافات المختلفة وفتح قنوات للاتصال الثقافي من خلال مؤسسات المجتمع التربوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. سيناقش هذا البحث أيضا أهم الدراسات التي وضعت معالم على الطريق لتحديد مفهوم الانتماء الثقافي والتغيرات التي رافقت التحولات في بناء المفهوم، كما سيناقش البحث الهويات الثقافية والعلاقات للمجموعات العرقية المختلفة والتوضيح لأهم المؤسسات التي أسهمت في تسهيل عمليات التفاعل داخل مجتمعات الهجرة ،ولا يغفل البحث مناقشته وتحليله للنظريات المهمة والتي تؤثر تأثيرا مهما في عمليات الانتماء الثقافي في مجتمعات الهجرة.

المصطلحات الأساسية:

المجموعات العرقية، الهويات المتعددة والعرقية، العلاقات العرقية والعنصرية، التعددية الإنجليزية، بوتقة الانصهار، التعددية الثقافية، التكامل، الدين، اللغة.

Abstract

This article explores the process of cultural integration among immigrant groups in host societies. The article focuses on the United States' society as a realistic example of host society since the ninteen fifties.

The United States provided a context in which many immigrants growps shared in their cultural and values.

The article investigates how Anglo Saxon cultural valueo and patterns Succeded in becoming the dominont Cultural model in the New World, immigrat and how White Ethnic groups were structurally assimilated, lost their identity, and became economically, politically, and psychologically part of the Anglo culture. Non-white ethnic groups, on the other hand, were not allowed to structurally assimilate and were only culturally assimilated without completely losing their identity. Furthermore the article argnes for a theoratical frame work that would explain how non-white groups have used their institutions to maintain their ethnic Identity and pass it on to their children.

Keywords:

Ethic groups, Identities and Ethnicity, Racial and Ethnic Relations, Anglo-Conformity, The Melting Pot, Cultural Pluralism, Integration

Social Class Stratification, Multiethnic.

الانتماء العرقي بين جماعات المهجر

دراسة تحليلية

د. عبد الله بن عازب الأحمري

مقدمة

على الرغم مما نحن فيه من عصر العولمة الذي نعيشه الآن، ونتعايش مع عناصره ومكوناته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وفي أحيان أخرى السياسية، وعلى الرغم من التقارب الذي يعيشه العالم اليوم وتقارب الأطراف المتباعدة بعضها من بعض، أمام هذه الثورة الثقافية الواسعة والتي كانت الثورة المعلوماتية سبباً رئيساً فيها إلا أن الهجرات البشرية ما زالت حدثاً عالمياً مثيراً في كثير من الأحيان ومزعجاً في أحيان أخرى.

أولاً: حول الثقافة والحضارة:

والهجرات الإنسانية منذ القدم وحتى اليوم كانت ولا تزال تمثل مصدراً للتنوع الثقافي المتميز داخل المجتمعات المضيفة، ومما لا شك فيه أن الهجرات الإنسانية والتي بدأت مع الإنسان منذ وجوده على سطح هذا الكوكب لأسباب تتجلى في معظمها إلى أسباب اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، بلغت هذه الهجرات ذروتها في منتصف القرن التاسع عشر وحتى ثمانينات القرن الماضي، منطلقة من أماكن متعددة منها أوربا الغربية، آسيا، أفريقيا، وأمريكا الجنوبية وهدف الوصول واحد الولايات المتحدة كما قيل عنها "ارض الأحلام"، وعلى الرغم من أن الهدف الأول اقتصادي إلا أن الجانب الثقافي قد ظهرت ملامحه منذ عشرينات القرن الماضي ، الهجرات البشرية أصبحت موردا ثقافيا مهما للبلد المضيف مع تقدم الزمن، وأصبحت الهجرات باختلاف مصادرها تضفي على الثقافة المستضيفة لمساتها وجمالها بل أثرت الثقافة المستضيفة وعززت من قوتها وقدرتها على الاستيعاب الثقافي المتنوع وقد أدى ذلك بدوره إلى خروج ثقافة تؤمن بالتعديدية الثقافية، وترى أنها من الأسباب المهمة في انتشار الثقافة الأمريكية اليوم، وهذا لا يعني أن التقاء الثقافات وتداخلها واندماجها كان سهلا ومرنا، بل لابد أن نعلم أن ذلك الاندماج قابله الكثير من المصاعب والآلام النفسية والاجتماعية، فهناك ثقافات ذابت داخل الثقافة المضيفة وأصبحت بلا هوية ثقافية، وهناك ثقافات أخرى حاولت الانعزال للمحافظة على موروثها الثقافي أمام قوة الثقافة المضيفة، وظهر تصارع بين الأجيال داخل هذه الثقافات ، وأخرى قاومت وقدمت نماذج ثقافية متميزة للثقافة المضيفة من خلال التفعيل الإيجابي لمؤسستها الدينية والتعليمية والاجتماعية والتي استفادت بشكل واضح من دعم المجتمع المضيف لها، هذه الصراعات بين الثقافات المهاجرة والثقافة المضيفة كانت موضوعاً خصباً للكثير من الدراسات منذ ثلاثينات القرن الماضي وحتى يومنا هذا. والكثير من هذه البحوث والدراسات المهتمة بالاتصال الثقافي بين المهاجرين والثقافة المضيفة أشارت إلى أن الاتصال المباشر والمستمر بين المهاجرين الوافدين من أماكن مختلفة و خلفيات ثقافية متنوعة يمكن أن تؤدي إلى تقليل الفروق، وخلق قنوات للتقارب والتفاهم بينهم.

وحيث إن هذا التقارب والتمازج بين الثقافات

الوافدة والثقافة المضيفة ليس سهلا كما يتوقعه البعض بل يصحبه الكثير من الاضطرابات العقلية والنفسية والاجتماعية إلا أن دور المؤسسات الدينية والتعليمية والاجتماعية المصاحبة للثقافات الوافدة تؤثر تاثيرا رئيسا في التخفيف من هذه الإضرابات والاختلافات وخلق مسارات مناسبة للتواؤم مع نمط العيش في المجتمع المضيف وفي نفس الوقت المحافظة على الهوية الثقافية في المجتمع المتعدد الأعراق والجنسيات. هذه الهوية تقوم على الانتماء العرقي، ويتم التعبير عنها في الغالب عبر الدين باعتباره العامل الثقافي الأساسي واللغة باعتبارها المكون الثقافي والعرقي والمؤسسات الاجتماعية (مثل الأسرة والقرابة) والتحرك الاجتماعي والوضع الاقتصادي.

من هنا تبرز أهمية هذا البحث في تحليل عوامل الانتماء الثقافي في مجتمعات الهجرة حيث إنها تتماشى مع توجه الكثير من حكومات المجتمعات المضيفة حتى تستطيع أن تتعامل بشكل قانوني وعلمي منظم مع موجات الهجرة المتزايدة في ظل الحروب والفقر والكوارث الطبيعية في معظم دول الهجرة.

سيناقش هذا البحث أهم الدراسات التي وضعت معالم على الطريق لتحديد مفهوم الانتماء الثقافي والتغيرات التي رافقت التحولات في بناء المفهوم، والتغيرات التي قادت إلى خروج تعريفات جديدة للانتماء العرقي لم تكن معروفة في البدايات الأولى للدراسات في عشرينات القرن الماضي.

وسيناقش البحث أيضاً نوعية التفاعلات بين المهاجرين والمستوطنين وكذلك الهويات الثقافية والعرقية المتعددة والتدرج الطبقي للطبقات الاجتماعية وعلاقات المجموعات العرقية الداخلية والخارجية. هذا البحث سيعطي مساحة مناسبة لمناقشته وتحليل أهم النظريات التي رسمت خارطة للعلاقات بين الثقافات المختلفة الوافدة والثقافة المضيفة عن طريق المؤسسات التربوية والاجتماعية في المجتمع المضيف، و من أهمها: نظرية التطابق الإنجليزي، نظرية بوتقة الانصهار، نظرية التعددية الثقافية، والنظرية التكاملية. سيحاول البحث توضيح دور المؤسسات الدينية والتربوية التي ساهمت في خلق قنوات الاتصال الثقافي الإيجابي مع المجتمع المضيف وكيف ساعد ذلك في الحفاظ على الهوية الثقافية المتميزة داخل مجتمعات الهجرة.

الدراسات المؤثرة في تحديد مفهوم الانتماء العرقي:

لا شك في أن الانتماء العرقي من المفاهيم التي يصعب تحديدها أو الاتفاق حول العناصر الثقافية التي تؤثر تأثيراً كبيراً في بناء هذا المفهوم، وهذا يعود إلى أن هناك مجموعة من العناصر تشترك في تكوين هذا المفهوم كالدين، اللغة، الجنس، اللون، أو الانتماء الوطني و الهوية، ومازال علماء الإنسانيات بوجه عام وعلماء الإنثروبولوجيا (علم الإنسان) بوجه خاص وطلبة الدراسات العليا مختلفين حول تحديد مفهوم الانتماء العرقي والعناصر الثقافية الأخرى المكونة له. هناك العديد من الدراسات التي أجريت منذ بدايات القرن الماضي للتعرف على مفهوم الانتماء العرقي أو تحديد العوامل المؤثرة في بناء هذا المفهوم. ومع قلة هذه الدراسات وتواضعها إلا أنها أجمعت على أن الانتماء العرقي موضوع شائك وواسع له تعريفات عامة وأخرى دقيقة كما أن له نظريات ومناهج مناسبة ومستويات تحليل تتناسب مع التغيرات السريعة التي يتعرض لها المهاجرون في المجتمع المضيف، بالإضافة إلى الحاجة الماسة إلى مراكز بحوث متخصصة وباحثين مهرة وأجهزة ومال.

إننا في هذا البحث لا نستطيع أن نغطي كل جوانب الانتماء العرقي لأن هذا ليس هدف هذا البحث ، ولكن الهدف هو إعطاء فكرة عامة عن مفهوم العرقية الذي يعتبر إطاراً رئيساً لهذا البحث. إن العمل الذي يقوم على مفهوم الانتماء العرقي ظهر منذ عصر Franz

Boas في عشرينات القرن الماضي، وعلى أية حال فما تزال الدراسات حتى اليوم محدودة وضعيفة. ومن الأعمال الأولية التي عكست اهتمام Boas العلاقة بين الجنس (العنصر) والثقافة والذي قام بكتابته تلميذته Ruth Benedict (الجنس والعلم والسياسة)[١].

في مطلع الأربعينات كان هنالك بعض المساعي للكتابة في مجال الانتماء العرقي مثل كتاب Arthur Fauset «العرقية المدنية بين الأمريكان الأفارقة». بالإضافة إلى أطروحته عن "Black Gods of "Metropolis في عام ١٩٤٤م ودراسات أخرى مثل «التقصي والتحقيق في أسباب الإجحاف أو العنصرية» (١٩٤١م) ودراسة "Gunnar Myrdal An American Dilemma". وفي تلك الأيام كان الاهتمام الأساسي لعلماء الإنثروبولوجيا وطلبة الدراسات العليا منصبا على المجموعات العرقية ومن الأمثلة الجيدة لهذه الدراسات دراسات Boas لليهود في مقالاته المتنوعة عن الأعراق وكذلك دراسات Herskovits عندما حاول إيضاح وبيان مصطلح «يهودي»[٢].

وفي عقد الستينات والسبعينات أجريت دراسات عديدة تصف مفهوم الانتماء العرقي . ويمكننا تقسيم الجهود والأعمال البحثية في تلك الفترة إلى ثلاث مراحل هامة : المرحلة الأولى ركز فيها العلماء والكتاب والمعلقون في بحوثهم على العلاقات بين الأجناس والثقافة المضيفة ، وتم ايضاح هذا الأمر بشكل واضح فى الدراسات الأولية لـ Glazer و ١٩٦٣) Moynihan) وOrdon في ١٩٦٤م وSchermerhorn في ١٩٧٠م. وركزت المرحلة الثانية على الخصائص الفردية للسلالات العرقية، وتجلى هذا الأمر بشكل واضح في الأعمال الأخيرة لـ Greely في عام ١٩٧١م ١٩٧٤-م وSowel في عام ١٩٧٨م . وكانت المرحلة الثالثة عن المنظور حول الثقافة المتبادلة cross-cultural perspectives للانتماء العرقي وقدمت هذه المرحلة معلومات حقيقية وإطاراً تحليلياً للانتماء العرقي في المجتمعات المتعددة الجنسيات على نطاق العالم ومن الأمثلة المهمة لهذه الأعمال أعمال ١٩٧٥) Despresم) ١٩٧٤) Cohenم) ١٩٧٥ Glazer and Moynihanم ١٩٧٦ Henryم .

الانتقال نحو تعريف جديد للانتماء العرقي:

وفي السبعينات قام كل من ١٩٧٥) Glazer) و Moynihan بتقديم مفهوم جديد لفكرة الانتماء العرقي، وهذا الانتقال يعطي فهما عاما للمجموعات العرقية، ويعيد البحث في ظاهرة الانتماء العرقي، ويؤدي إلى ايجاد طريق آخر في الحصول على فهم عملية التغيير الاجتماعي، ويتضح هذا الأمر بناء على ما أشار إليه Glazer و Moynihan " كان ينظر لها في السابق بأنها بقايا من العصور الأولى يتم التعامل بشكل مختلف من الضيق والتسامح والفرح المعتدل mild celebration. والآن لدينا شعور متنام بأنها أشكال للحياة الاجتماعية لها القدرة على إعادة التجديد والتحول[٣].

وفي عقد الثمانينات والتسعينات كان هنالك تغيير جدير بالاهتمام في الأعمال والدراسات الخاصة بالانتماء العرقي. كان هنالك تأكيد على ملاءمة الاقتصاد السياسي والمواضيع المتعلقة بكيفية تفعيل هذا العامل لفهم الانتماء العرقي . ويمكن فهم الانتماء العرقي في هذه الفترة الزمنية والتي كما أشرنا إلى أن الاقتصاد السياسي أثر تأثيرا مهما في تحديد الفهم الجديد للانتماء العرقي والذي يسعى العلماء للحد أو التقليل من حدوث الطبقية في هذا الوقت بالتحديد. يرى ١٩٨٩) Thompson) أن الانتماء العرقي الجديد يمكن أن يفهم بشكل أفضل كتعبير للعواطف المستترة للطبقة latent class sentiments التي أخذت شكلا أو مظهرا عرقيا في غياب النظام الطبقي الفاعل في الولايات المتحدة الأمريكية المعاصرة[٤]. لقد أضحت العملية التاريخية والحدود العرقية عنصرا مهما في العملية الشاملة overall process لفهم الانتماء العرقي

. وأشار Nash بأن العرقية في معناها الحديث هي عملية تاريخية، أي أن حركة التاريخ والتغيرات التي تحدث داخل المجتمعات تؤثر تأثيرا مهما في تحديدها وتأطيرها، وأضاف أن المجموعات العرقية نالت أهميتها في النظام السياسي الحديث والذي سعى إلى إذابة كل الانتماءات العرقية ودمجها في الانتماء الوطني القومي والذي يرعاه النظام السياسي الجديد ممثلا في الدولة بأنظمتها وقوانينها والذي بدوره يعزز من قوة النظام السياسي لتلك الدولة من ناحية، ومن ناحية ثانية يبرز الانتماء العرقي والسياسي للدولة(٥).

وفي عقد التسعينات كان للتغيرات الاجتماعية التي حدثت في ظل العولمة التي اجتاحت العالم، كان هناك تأكيد واضح على أهمية الثقافة وقد أخذت الثقافة تؤثر تأثيرا رئيسا في بنا الهوية والانتماء الثقافي. و في دراساته للهوية الثقافية أشار Linnekin(١٩٩٠) إلى أن الهوية الثقافية قد تعرضت إلى الكثير من التوجيهات الأيديولوجية والسياسية في سبيل إحداث بعض التغيرات النوعية "إن الفكرة المستندة على المذهب الإحيائي أو البيولوجي (الأخذ بالتعليلات البيولجية في تحليل الظواهر الاجتماعية) للهوية الثقافية غير المتغيرة والتي تم تعريفها بشكل موضوعي هي جزء من الغزو الأيدولوجي الذي بدأ مع التبشير واستمر في ميدان السياسة الدولية. ولم يكن الغزو كاملا ولكن كان تأثيره ملحوظا في تسيس الثقافة في الإقليم الباسفيكي بالإضافة إلى الأقاليم الأخرى في العالم»(٦).

وفي أواخر الثمانينات ومطلع التسعينات بدأت هجرات من نوع آخر تظهر وتشكل اهتماما جديدا بين الباحثين في مجال العلوم الإنسانية وخاصة علم الإنسان، المرأة المهاجرة أصبحت تظهر بشكل واضح في العديد من المدن الأمريكية مما دعا الباحثين في علم الإنسان الاهتمام بهذه الظاهرة. حيث أظهر العديد من هذه الدراسات الإنثروبولوجية أن هجرة المرأة للولايات المتحدة أصبحت ظاهرة ملموسة، وتعتبر نتيجة طبيعية للعولمة بأشكالها المختلفة سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية التي تجتاح العالم. كما أوضح العديد من نتائج هذه الدراسات أن هجرة المرأة شكلت مع الزمن شبكات قرابية وشبكات عائلية kin network and household networks بين مكان الوصول والموطن الأم، هذه الشبكات أثرت تأثيرا رئيسا وفعالا في بناء الهوية والانتماء الثقافي(٧). وكانت هذه الفترة مرحلة نشطة للعديد من الدراسات ذات الاهتمام الخاص بالمرأة المهاجرة منها Bolles (١٩٨١م) و Bastro (١٩٨٦م) و G.Nash و H.Saf (١٩٨٦) و Powel (١٩٨٢)(٨).

ومما تجدر الإشارة إليه أن المهاجرات من النساء في هذه الفترة الزمنية واجهن الكثير من الصعوبات في بداية حياتهن في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا يعود للاختلافات الثقافية بين الولايات المتحدة والموطن الأم، وكذلك الاختلاف في الأعمال التي تمارسها المرأة المهاجرة في الولايات المتحدة وموطنها الأم ، وقد أوضح Ho (١٩٩٣) مثالا لذلك من واقع المهاجرات الكاريبين، حيث أشار " ... لقد بدأ الكثير من النساء الكريبين حياتهن عاملات في البيوت بالإضافة لعملهن في أسواق العمل الثانوية secondary وأصبح هؤلاء النسوة يعملن ساعات طويلة بأجور قليلة، وضمانات أمنية وظيفية قليلة وفرص قليلة للانتقال(٩). وكان لهذه الصعوبات الأثر السلبي في عدم اندماج الكثير من المهاجرات، إما بسبب حاجز اللغة أو عدم الرغبة في الاندماج لأسباب تعود في معظمها إلى العنصرية. ويحسن القول بأن علماء العلوم الاجتماعية بشكل عام وعلماء الإنثروبولوجي بشكل خاص في فترة الثمانينات والتسعينات وجهوا عنايتهم للتغيرات العالمية التي أثرت بشكل ملفت للنظر على وظائف الأسرة والقرابة. حيث توصل البعض من هذه الدراسات إلى العديد من المفاهيم المبتكرة حديثا مثل الأسرة المتداخلة الأجيال intergenerational family وشبكة القرابة والشبكات العائلية Household

Networks، وهذه واحدة من عدة تغيرات بسبب العولمة والتي أحدثت رد فعل، وشجعت على البحث والتقصي في موضوعات كثيرة من أهمها: -١ الحركة الدائرية للسكان. -٢ أهمية القرابة في التدفقات ثنائية الاتجاه. ٣) أسبقية المرأة في هذه الهجرات[١٠].

التفاعل بين المهاجرين و المستوطنين:

التغيرات التي رافقت موجات الهجرة في مراحلها الأخيرة وخاصة في فترة التسعينيات والتي تتركز بشكل كبير في العلاقات بين المهاجرين الجدد والمستوطنين والمؤسسات الوسيطة كانت جديرة بالاهتمام والدراسة من قبل علماء الإنسانيات وخاصة علم الإنسان والذي يعنى بشكل كبير ومركز على حركة الإنسان وإنتاجه الثقافي في المجتمع. كانت هذه المرحلة من مراحل الهجرة مهمة جدا للكثير من الباحثين لعدد من الأسباب من أهمها أولاً: الاهتمام والتركيز على العلاقة بين المهاجرين والسكان المحليين. ثانياً: ربط المهاجر أثناء الدراسة بمكان العمل والمجتمعات السكنية وكذلك المؤسسات التعليمية الوسيطة. وأوضح الباحثون في علم الإنسان أنهم تمكنوا من اكتشاف أن العلاقات المتبادلة ليست هي قضية الجنس أو الانتماء العرقي أو وضع المهاجرين ولكن يمكن أن تتأثر كذلك بنظام مكان العمل والمجمعات السكنية أو المؤسسات التعليمية الوسيطة .إن التركيز على العلاقة مفتاح هام جدا لفهم التغير الذي حدث في العديد من مدن الولايات المتحدة الأمريكية. وأكدت Lamphere أن العلاقة بين المهاجرين الجدد والسكان الأصليين في الولايات المتحدة أكثر تعقيدا مما تشير إليه صور وسائل الإعلام . إن التركيز على العلاقة ذو أهمية بالغة لفهم طبيعة التغيير الحادث لمدن الولايات المتحدة في الثمانينات والتسعينات ولكننا بحاجة إلى تجاوز حالات العنف المدهشة والتركيز على التجربة اليومية للمهاجرين الجدد والمستوطنين[١١].

إن للمؤسسات الوسيطة mediating institution أثرها السياسي والاقتصادي على الإفراد من الجانبين (المهاجرون والسكان المواطنون)، ويمكن لهذا التأثير أن يشكل العلاقة بين الوافدين الجدد و المستوطنين . هذه المؤسسات تقوم بدور الوسيط في إحداث التفاعل بين الوافدين الجدد والمستوطنين ، لذا أصبح اهتمام جديد للباحثين الإنثروبولوجيين في فترة التسعينات أدى إلى أهمية دراسة المهاجرين الجدد في ظل العلاقات بينهم وبين السكان المحليين، ودراسة المهاجرين الجدد، وربطهم بالمؤسسات الوسيطة والعلاقات المتبادلة، ولا يكون التركيز في البحوث فقط على الأمور المتعلقة بالخلافات والنزاعات ، وهذا مما يساعد الباحث والباحثة في الدراسات الإنثروبولوجية إلى اكتشاف كيفية اشتراك المهاجرين الجدد في العلاقات المتبادلة بينهم وكيفية انصهارهم في البناء الكبير للحياة الحضرية.

ويلاحظ في هذه الفترة الجمع بين الدراسات الكيفية والتي تعتمد في مجملها على الملاحظات الميدانية والدراسات الكمية والتي تعتمد استطلاع الرأي والاستبيان والعمليات الإحصائية، وهذا بدوره سيكشف أهمية وأثر الاقتصاد السياسي المحلي على الحياة العامة للمهاجرين والعلاقات التي ستنشأ مع مرور الزمن مع السكان المحليين، الجمع بين الدراسات الكيفية والدراسات الكمية سيساعد الباحثين الإنثروبولوجيين على فهم تعقيدات الهجرة الجديدة وتنوع العلاقات التي تم تزويرها والتي تتراوح بين حق الوصول والاندماج من جانب وأنماط البعد أو الصراع من جهة أخرى ، وعلى الباحثين أن يفهموا أهمية الاقتصاد السياسي المحلي وكيف أنه يشكل العلاقة بين الوافدين الجدد والمستوطنين، وقد أكد Lamphere أهمية الجمع بين المناهج للوصول إلى أفضل النتائج البحثية فيما يخص العلاقات بين المهاجرين وخاصة في تعقد وتطور هذه العلاقات والدور السياسي والاقتصادي الذي يوجه هذا النوع من العلاقات «مثل هذا المنهج مهم في

دراسة العلاقة بين المهاجرين الجدد والمستوطنين . إن المهاجرين أنفسهم قد تم دفعهم أو تشجيعهم للبقاء في أوضاع اقتصادية مختلفة على نطاق الولايات المتحدة. إن الأحوال الاقتصادية والسياسية وضعت الأساس لعلاقات التعاون وتسوية الخلافات أو العزلة»[١٢].

إن استخدام المنهج الكيفي والكمي في الدراسات الإنثروبولوجية سيعطي هذا النوع من الدراسات المتعلقة بالدراسات العرقية مواكبة للتطور في العلاقات الإنسانية بين المهاجرين والسكان المحليين وتمنحها فرصة جيدة لتتكامل بعضها مع بعض. وهذا أيضا يعطي علماء الإنثروبولوجيا الفرصة لإجراء المزيد من البحوث في المناطق الحضرية والتي هي في الأساس حكر على علم الاجتماع.

المجموعات العرقية:

قبل أن نتحدث عن المجموعات العرقية بأشكالها وأنوعها وخصائصها نريد أن نضع سؤالا هاما مضمونه ماذا نقصد بالمجوعة العرقية ؟ الإجابة على هذا السؤال سيقودنا للتعرف عن قرب عن أهم خصائص هذه المجموعات، وكيف تتشكل والبيئات التي يمكن أن تتعايش معها هذه المجموعات. سيكون تركيزنا هنا على عرض ما تم الحديث عنه من المهتمين بالمجموعات العرقية لاعتقادنا أنهم أصحاب خبرات وتجارب في هذا المجال ويمكن أن نحصل منهم على ما يحقق أهدافنا في هذا المجال ويسهل لنا تقديم شرح مبسط لما يخدم هذا البحث. فعلى سبيل المثال عرف Weber المجموعة العرقية بأنها المجموعة التي يشترك أفرادها في أصلهم العرقي وثقافتهم، ويستمر Weber في تعريفه للمجموعات العرقية حيث يقول :

"هذه المجموعات العرقية التي تتمتع بإيمان ذاتي في أصلهم المشترك descend نظرا لتشابههم في أشكالهم البدنية أو لتشابه العادات أو ذكريات الاستعمار والهجرة وحيث إن هذا المعتقد مهم لاستمرار العلاقات المشتركة مع غير ذوي القرابة وتسمى هذه المجموعة بالمجموعة العرقية، وتختلف المجموعة العرقية من مجموعة ذوي القرابة في كونها مجموعة تؤمن بأصلها المشترك ولكن ليس بالضرورة أن تعمل كمجموعة ذات عمل جماعي مشترك كما تفعل المجموعة العرقية. وبناء على إحساسنا الحالي فإن المجتمع العرقي ليس هومجتمع بنفسه ولكن يسهل العلاقات المشتركة ، فهو يسهل كل أنواع العلاقات المشتركة خاصة في المجال السياسي"[١٣].

وفي المجال نفسه وضع Barth (١٩٦٩) تعريفاً جامعاً للمجموعات العرقية على النحوالتالي:

١- الاشتراك في أصول بيولوجية واحدة.

٢- تشترك في قيم ثقافية أساسية ، تتمثل في الوحدة المعلنة في شكلها الثقافي .

٣- تشكل مجالا للاتصال و التفاعل .

٤- لها عضوية تعرف بنفسها و يتم تعريفها عن طريق الآخرين ، حيث إنها تمثل فئة متميزة عن غيرها من الفئات التي تماثلها في النظام[١٤].

كما يضيف Isajiw (١٩٧٤) تعريفا في مقاله "تعريف الانتماء العرقي" جمعه من أكثر من ٢٠ تعريفا للانتماء العرقي تم استخدامها من قبل ٢٠ من علماء الاجتماع والإنثروبولوجيين، وخلص إلى التعاريف التالية للمجموعات العرقية:

١- تنتمى إلى أصل جغرافي أو قومي مشترك.

٢- لها ثقافة وعادات متشابهة .

٣- تشترك في الديانة .

٤- من جنس متشابه وملامح بدنية مشتركة.

٥- لها لغة واحدة .

٦- الولاء للأشخاص من قرابتهم وهويتهم .

٧- لها قيم وأخلاقيات مشتركة .

٨- علاقات اجتماعية غاية في التعقيد.

٩- المشاركة في مجموعة من المؤسسات منفصلة عن المجتمع السياسي الكبير.

-١٠تكون المجموعة العرقية دائما مجموعة مهاجرة[١٥].

ويعرف **معجم الإنثروبولوجيا** الجماعة العرقية بأنها أي جماعة من الأفراد حددواً لأنفسهم طريقة معينة للحياة تديرها مجموعة من القيم والعادات الاجتماعية في المجتمعات الخاصة بهم كذلك في تعاملهم مع العالم الخارجي أو المجتمع المضيف من خلال مؤسسات خاصة تنظمها لغة خاصة وأصول عرقية واحدة وثقافة واحدة، ومفهوم الجماعة العرقية خليط من الجوانب الاجتماعية و الخصائص الثقافية والبيولوجية والنفسية.

هذه الاختلافات في التعريفات للمجموعات العرقية دليل واضح على الاهتمام بهذه الظاهرة الاجتماعية والتي أصبحت تميز المجتمعات المتقدمة والصناعية حيث تظهر هذه المجموعات بشكل واضح في التركيبة السكانية في تلك المجتمعات. ١٩٧٥ (DeVos) يرى أن الجماعة العرقية مجموعة من الأفراد يجتمعون حول مجموعة من العادات والتقاليد التي تميزهم عن المجموعات الأخرى وبخاصة السكان المحليون، ومن هذه العادات والقيم الدين وما يشتمل عليه من معتقدات وممارسات، اللغة، الارتباط من خلال قنوات التاريخ بأصول واحدة وموطن واحد أيضا، وأنماط ثقافية وبيولوجية متميزة[١٦].

فمن خلال استعراضنا لهذه التعاريف المختلفة في مصادرها إلا أنها أكدت مجموعة من الحقائق في أن أي مجموعة عرقية تعود أصولها في الغالب إلى أصول عرقية واحدة تتلون بقيم وعادات ثقافية واحدة يجمعها في الغالب دين واحد، تتواصل في علاقاتها من خلال لغة واحدة عن طريق مؤسسات وعلاقات غاية في التعقيد، ترفع شعار الولاء للقرابة والهوية والانتماء.

هذه المجوعات العرقية لا تظهر في الغالب إلا إذا حركت داخل المجتمع الأم بإثارة النعرات القبلية والعائلية، أو خارج مجتمع الأم عن طريق الهجرات، وهذا واضح بشكل صريح في مجتمع الولايات المتحدة والمجتمعات الأوروبية التي استقبلت أعداداً هائلة من المهاجرين خلال القرن الماضي.

الهويات المتعددة والعرقية:

من خلال النقاش في الفقرة السابقة " المجموعات العرقية" وجدنا أن الانتماء العرقي والهوية الثقافية من الأمور المعقدة والمتداخلة في الكثير من أجزائها، وهذا ما جعل النقاش في مثل هذه المواضيع يحتاج إلى ربط الأجزاء المتباعدة وتجميع الصور المبعثرة حتى نتمكن من الوصول إلى حقيقة الهويات المتعددة وعلاقتها بالعرقية، وكيف تتناغم هذه العلاقات بعضها مع بعض في مجتمع المهجر.

الأصول البيولوجية عامل من العوامل المهمة في بناء الانتماء الثقافي وتشكيل الهوية الثقافية والتي تكون أكثر وضوحا في المظهر الخارجي للمهاجرين والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال الانسلاخ عنها.

الدين عامل مهم آخر يجتمع حوله المهاجرون عندما يظهر هناك خطر يهدد وجودهم أو يلغي انتماءهم فيجتمعون لتحقيق مصالح مشتركة، اللغة من عوامل الاتصال المهمة والتي تسهل اتصال الأجيال بعضهم ببعض وبناء التراكم الثقافي.

فالهوية الثقافية والانتماء العرقي يقوم على أساس الدين واللغة و المنشأ أو الأصول البيولوجية. كما وصف Rose المجموعة العرقية على النحو التالي: هي سلسلة النسب المشتركة المستمدة من الجنس والدين أو الأصل القومي .

إن التدقيق عن قرب للهوية العرقية سوف يبين – المجتمع المسموح به – بأن واحدا أو أكثر من هذه المعايير الثلاثة للعرقية قد يتم التأكيد عليه على حساب المعايير الأخرى .وفي بعض الأحيان فإن الثلاثة يدعم بعضها بعضا وتقدم مفهوم الهوية الذي يكون بالتأكيد عرقيا ودينيا وقوميا. فمثلا الأنقلوساكسون البيض ذوو

الديانة الكاثولكية أو الإيرلنديين عند تطبيقها للمفهوم الأمريكي للعرقية لا تعني فقط الجنسية ولكن تمتد إلى الديانة الكاثولكية والجنس الأبيض[١٧].

وللغموض الذي يحيط بمفهوم الهويات المتعددة والعرقية فقد خلص عدد من الباحثين الاجتماعيين إلى أن هناك مجموعة من العوامل يكاد يكون عليها شبه اتفاق أنها تؤثر تأثيرا رئيسا في بناء هذه الهويات العرقية المتعددة وبقائها صامدة في وجه التحديات المختلفة في العصور المتقلبة، الدين ،الأصول القومية والاقليمية، وعوامل اجتماعية من أهم هذه العوامل. وصف Bradley ١٩٩٥)) الهوية العرقية بأنها مفهوم هام وضروري في العلوم الاجتماعية، نظرا لأنه يقوم على مجموعة من العوامل مثل الطبقية والانتماء العرقي والجنس والديانة[١٨]، ويمكن القول بان الانتماء العرقي عامل انتقالي يمكنه الاشتراك مع الهويات الأخرى في أزمنة القهر لخلق الوعي والتضامن بين الأشخاص المظلومين . ويمكننا أيضا رؤية المجتمع والسياسة بأنها مشتقة من الفردية وأنماط توجه المجتمع community patterns of orientation والأنظمة العقدية و الهويات[١٩]. إن الهويات يمكن تشكيلها وإيجادها بواسطة عوامل عديدة مثل العوامل الدينية والاجتماعية والقومية والإقليمية.

الهوية والعرقية من المفاهيم المتداخلة والتي يصعب الفصل بينهما، وهما ملازمان للأفراد لفترات طويلة من الزمن، وتتكون هذه المفاهيم لدى الأفراد والمجتمعات من خلال تراكمات ثقافية اثر الزمن في تكوينها تأثيرا مهما ونقلتها اللغة عبر الأجيال مع تغيرات محدودة وتأصيلا للانتماء العرقي والثقافي في قلوب وعقول الأجيال المتتالية. يصف كل من Rokkan و Urwin ١٩٨٣)) الهوية والعرقية بقولهما إنها "بناء على موضوع من أنا ؟ وما وظيفتي؟ وأين موضعي؟ ، إن الفرد لا تتجاوز نظرته أكثر من تراكم مواقفه وانحيازه التي تحددها بيئته الثقافية . هذه الأنماط من التوجه تزود الفرد بهويته وتمنحه معيارا يفسر به العالم وبه يضبط تفاعلاته. وتشكل هذه الأنماط مجتمعة مجموعة من الأنماط الثقافية التي تتمتع بممارسات الشعائر على الأقل لجيل واحد"[٢٠].

كثير من الباحثين في الإنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع أيضا يرون أن كل المعتقدات السياسية والسلوكيات الاجتماعية والنشاطات الاجتماعية مهمة في تكوين الهوية والعرقية وتؤثر هذه العوامل تأثيرا مهما في الإبقاء على نوع معين من الهوية والعرقية مستمرا لفترات طويلة من الزمن وقد تلعب هذه العوامل دورا آخر لإضعاف أو ربما إلغاء الهوية والعرقية ودمجها في هويات أخرى وأعراق أخرى. " إن معرفة الجذور أمر هام لأنها تساعد الفرد في معرفة من هو ومن هو الشخص الذي يستحق أن يثق به ، فهي (الجذور) حياة الهوية الثقافية ولكن الخيارات مهمة على حد سواء ، من خلال فائض الخيارات هنالك خيارات مضللة- كما يعتقدون- قد تؤدي إلى سلب الشخصية بشكل سري"[٢١].

إن مفهوم الهوية صعب الإدراك، لأنها لا تتعلق بالكيفية التي يأكل بها الناس أو بالزي الذي يرتدونه، ولكن مفهومها أكثر من ذلك. إن المجتمع الرأسمالي الراهن والتطورات السياسية التي يشهدها العالم اليوم ودعم العولمة بكل أشكالها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية قد يؤدي ذلك إلى تنفيذ المشروع المسمى" بأنسنة الثقافة"وهذا يعني"إيجاد ثقافة عالمية تراعي في الإنسان إنسانيته فقط، أما غير الإنسانية من أمور التمزق الاجتماعي العالمي مثل اختلاف الدين، والجنس، واللغة، والوطن، فأمور مطلوب ضمورها واختفاؤها في الطرح الثقافي الجديد" الغامدي[٢٢].

الهوية و العرقية كيان اجتماعي له مكوناته وجزئياته التي تبقي على هذا الكيان متماسكا ومنتجا عبر الأجيال والأزمنة مهما تغيرت الظروف السياسية والاقتصادية، قد يتعرض هذا الكيان للمرض والضعف، ولكنه لا يموت بل تعود له الحياة عندما يتعرض لتهديد من الداخل أو الخارج.

وإذا نظرنا بنظرة فاحصة لما يحدث في العالم من قلاقل وحروب فإنها بسبب تعرض هذا الكيان لشيء من التهديد، الوضع في أفغانستان والعراق من الأمثلة الحية التي لا يمكن أن نغض عنها الطرف ولو لفترة بسيطة. السر في بقاء كيان الهوية صامدا يكمن في الأجزاء المكونة لهذا الكيان والتي تدفع هذا الكيان و توجهه نحو التجانس الاجتماعي." يمكن تقسيم الهوية إلى أربعة أجزاء مكونة لها:الأسطورة والرمز والتاريخ والمؤسسية ، ويمكن تعريف الجانب الخرافي للهوية بأنه مجموعة من المعتقدات (المشاعر والعواطف والطموحات والأفعال) التي تساهم في إيجاد نمط فاعل ومؤثر للسلوك بمعني أن تزود هذه المعتقدات أتباعها بأهداف. إن أكثر الأساطير أهمية من الناحية التاريخية هو الدين (على حد زعمهم) ، بينما تعتبر القومية في الغالب شكلاً من أشكال الدين المدني منذ القرن التاسع عشر، ويمثل العنصر الرمزي الجانب الثابت والمعبر للثقافة، والذي يقوم بنقل قيمها من فرد إلى آخر ومن جيل إلى جيل آخر"[٢٣].

وإذا كان هناك جوانب معنوية في الهوية العرقية تتمثل في الدين و الثقافة والسلوك الثقافي والذي رافق المهاجرين منذ اللحظات الأولى من الهجرة، ولازمهم طيلة بقائهم في المجتمع المضيف، فإن هناك جوانب مادية للهوية والانتماء ربما أنها أكثر وضوحا وليس من السهل تغيرها أو إنكارها ،وتعتبر علامة مميزة للمهاجر، وكلما تمسك بها المهاجر كانت مصدرا لعزة وبقائه ونجاحه، أما إذا حاول إنكارها والانسلاخ منها فإنه يكون محلا للسخرية والتهكم ولا يستطيع أن يبني شخصية مبدعة في مجتمع الضيافة[٢٤].

نخلص هنا إلى القول: إن الهويات المتعددة والعرقية مفاهيم من الصعب فصلها بعضها عن بعض، وهذه المفاهيم يتوجب على دارس العلوم الاجتماعية وخاصة علم الإنسان أن يتعرف عليها، ويخضعها إلى الفحص والدراسة حتى يستطيع أن يقف على تركيبتها الاجتماعية والعوامل المؤثرة فيها. الهويات الثقافية المتعددة والعرقية تتأسس على مجموعة من العوامل المهمة يأتي في مقدمتها الأصول العرقية أو البيولوجية والتي تشكل الجانب المادي من هذه الهويات، الدين عامل مهم آخر يجمع الأفراد، ويحفزهم لتحقيق أهداف معينة، ويحميهم في حالة الظلم والتهميش، اللغة من العوامل الاجتماعية والتي تكون مفاهيم خاصة بالأفراد وتؤثر تأثيرا مهما في انتقال القيم الثقافية عبر الأجيال والحدود لتستقر في نفوس الأفراد. هذه الهويات تكمن في حالة السلم، ولا تظهر على السطح بوضوح، وتظهر عندما تستثار إما بالظلم أو الحرب أو الإقصاء.

مفهوم الثقافة والعرقية المتعددة:

تقوم الفكرة الأساسية لهذا المفهوم على التعليم (أو التعليم الوطني) والذي يقوم بالتزويد بمعرفة واسعة عن أنماط الهجرة العالمية و يناقش كل المجموعات العرقية والأجناس والثقافات من وجهة نظر تزخر بمعلومات مفيدة .يكمن مفهوم الثقافة المتعددة في البيئة المدرسية حيث يعتبر التعليم من أهم العوامل وأفضل الوسائل التي يمكن من خلاله الاستفادة من تنوع الأعراق وتنوع الثقافات وإعطاء فرصة لهذا التنوع أن يبرز من خلال النظام التعليمي المعد مسبقا لاستيعاب هذا التنوع الثقافي والعرقي والذي سيسهم بدوره في عمليات التغيير. "لقد تم تخصيص التعليم العرقي المتعدد لكل الطلاب من كل الأجناس والمجموعات العرقية والطبقات الاجتماعية وليس فقط للمؤسسة التعليمية التي لديها سكان مختلطون عرقيا بحيث تكون البيئة المدرسية كلها هي وحدة التغيير)[٢٥].

التدرج الطبقي للطبقات الاجتماعية

عند الحديث عن الطبقات الاجتماعية والتقسيم الطبقي في مجتمعات الهجرة فإنه من المهم التمييز بين نوعين من التقسيم الطبقي هما الطبقة العرقية

والاجتماعية . إذا نظرنا بإمعان في المجتمع الأمريكي سوف نجد أن التقسيم الطبقي قائم على نوعين من التقسيم وهما الطبقة العرقية والاجتماعية . يقوم الأول على الدين أو الجنس أو الأصل القومي، والثاني على الوضع الاجتماعي أو المكانة الاجتماعية ،التحكم الاقتصادي ، والقوة السياسية. وعلى أية حال فإن هذين النظامين مرتبطان ببعضهما بشكل قوي ومتماسك(٢٦).

وأشار Hollingshead (١٩٥٢) إلى أن هذين النوعين من التقسيم الطبقي يتحدان لينتج عنهما بنية اجتماعية تقوم على أجزاء مشتركة "عندما تتحد عوامل التمييز للجنس و الدين و الأصل العرقي مع التعليم ، ومكان الإقامة و هلم جرا سوف ينتج عنها بنية اجتماعية"(٢٧).

تأثر Gordon بنظرية Hollingshead في تحليله لما يحدث في المجتمع الأمريكي الذي استطاع أن يستوعب العديد من الأصول العرقية المختلفة والخلفيات الثقافية المتنوعة ولم يؤثر ذلك في بقاء المجتمع واستمراره، بل كانت من عوامل قوته وبقائه وتطوره، ومن خلال بحوثه وتحليلاته استطاع Gordon أن يضيف إلى ما قاله Hollingshead أن المجتمع الأمريكي يتميز بأنه:"يتقاطع بواسطة نوعين من التقسيم الطبقي يقوم أحدهما على الوضع الاجتماعي والقوة السياسية والاقتصادية والآخر على التقسيم العرقي"(٢٨). وسمى Gordon اتحاد البنائيين بـ ethclass .

لقد تمت دراسة بنية الطبقة الاجتماعية والمكانة الاجتماعية و الصراع الخاص بالطبقة الاجتماعية من قبل العديد من علماء الاجتماع مثل Greely & Mack (١٩٦٨) Grady(١٩٧٤) و Krauss (١٩٧٦) و Sowell (١٩٨١) وأشارت كل هذه الدراسات بأن التقسيم الطبقي هو ميزان القوة والمكانة الذي يختلف عن الميزان الذي يقوم على الخلفية العرقية.

ونستطيع أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن الهوية العرقية لأي مجموعة مهاجرة بشكل عام والى المجتمع الأمريكي على وجه الخصوص أن تتأثر بمجموعة عوامل مهمة منها:

١- الدين كعامل ثقافي أساسي.
٢- اللغة كمعلم ثقافي وعرقي.
٣- المؤسسات الاجتماعية (الأسرة والقرابة) .
٤- الحراك الاجتماعي والوضع الاقتصادي.

العلاقات العرقية والعنصرية:

العلاقة بين العرقية والعنصرية علاقة يشوبها الكثير من التوترات والتناقضات نظرا للتداخلات المعقدة بين المفهومين من جانب، ومن جانب آخر التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عصفت بالكثير من المجتمعات فتغيرت العلاقات في المجتمعات البشرية في ضوء هذه التغيرات، ورافق هذه التغيرات أيضا استمرار الجدل بين دارسي العلاقات الإنسانية في المجتمعات البشرية والذي يقوم في أساسه على اتجاهين مهمين أصحاب المذهب البدائي وأصحاب المذهب البنيوي. حيث يرى أصحاب المذهب البدائي بأن الهوية العرقية مكونة من عناصر بدائية (منذ بداية العالم)، بينما أصحاب المذهب البنيوي خلاف ذلك ويناقضون الأسس التي قام عليها المذهب البدائي فلو كانت الهوية العرقية مكونة من عناصر بدائية يجب أن تنتظم كل أفراد المجتمع، ولكن للاختلافات البنيوية داخل أي مجتمع دورا هاما في إبراز الخلافات والتوترات في العلاقات العرقية داخل المجتمع.

ويشير Hechter (١٩٨٥) إلى أن من أهم أسباب الخلافات العرقية كما يراها أصحاب المذهب البنيوي اختلاف المصالح، وتوزيع الموارد الاقتصادية والسلطة، وتظهر أشكال الخلاف في صورتين مهمتين:

١- الأوضاع الاجتماعية تحدد أنماط العلاقة بين المجموعات ويتم إيضاح الاختلافات في التماسك بين المجموعات بالفروق في الحقوق المدنية والسياسية بين المجموعات العرقية.

-٢ الاختلاف في التماسك على الفروق في التقسيم الثقافي للعمالة ، وتشغل مجموعات مختلفة مواقع مختلفة في البناء الطبقي، وحينئذ يمكن أن يكشف الانتماء العرقي عن معلومات متعلقة بفرص الحياة للمرء .

إن المجموعات التي تشغل الموقع الأدنى في البناء الطبقي من المحتمل أن تكون أكثر إدراكا بهذا، وبالتالي تسهم في تطوير الوعي لانتمائهم العرقي . وعلى سبيل المثال الأمريكيون من أصول افريقية في الولايات المتحدة أخذوا يدركون أهمية انتماءاتهم العرقية حيث بدأوا يعملون بأنفسهم على الرفع من مستوى الوعي الفكري الذي أدى إلى إيجاد حركة الحقوق المدنية التي حطمت وقضت على نظام التفرقة العنصرية في الستينات [٢٩].

لقد بدت الصورة الواضحة للعلاقات العرقية والعنصرية في شكل التعددية البنيوية . إن الأسباب الرئيسية لظهور المجتمع الطبقي في العصر الحديث بسبب الحركات الغير منتظمة من وقت لأخر والتي لم يتم تعريفها بوضوح[٣٠]. ويرى Gordon (١٩٧٥) أن نظرية العلاقات العرقية والعنصرية بين المجموعات تقوم على أربعة متغيرات فرعية. -١ نوع الاستيعاب. -٢ درجة الاستيعاب الإجمالية. -٣ درجة النزاع. -٤ الوصول إلى المكافآت الاجتماعية[٣١].

لقد نجح الاستيعاب الثقافي في مجتمع الولايات المتحدة إلى حد كبير في احتواء المجموعات العرقية والاستفادة من خبراتها التاريخية وخلفياتها الثقافية في بناء نمط ثقافي يؤمن بالتعددية والانفتاح. ويجب أن نشير هنا إلى عملية الاستيعاب الثقافي لم تكن سهلة كما يظن البعض بل إنها مرت بمراحل مهمة من أهمها: مراحل التفرقة والمراحل الهامشية ومراحل الدمج ومرحلة الاستيعاب. بغض النظر عن هذه العوامل فقد نشأت الحركات العرقية واستخدمت كل الوسائل للدخول في المجال السياسي الذي نتج عنه تغيير اجتماعي عميق ، يؤكد Daniel Bell (١٩٧٥) بأن " الحركات السياسية قد أخذت شكلا سياسيا بسبب النقلات الأساسية في السلطة والقيم خلال المجتمع الأمريكي والتي جعلت الهوية العرقية وسيلة فاعلة في التغيير الاجتماعي[٣٢]. وأشار أيضا إلى مجموعة من الاتجاهات الاجتماعية الرئيسية العديدة التي تبنت إحياء الانتماء العرقي منها: -١ توسعة الحدود السياسية والمجال السياسي. -٢ الانتقال من الأعمال البسيطة والهامشية إلى القرار السياسي -٣ توزيع الأوضاع والمنازل الاجتماعية والامتيازات -٤ فتح المجال للصراع السياسي و المنافسة . -٥ ضعف وتدهور السلطة. -٦ تطوير وتهيئة المجتمع بعد التصنيع للاستيعاب الثقافي. -٧ التحول والتغيير في الأيدولوجية الأمريكية نحو سياسات الأبواب المفتوحة مع الثقافات المهاجرة[٣٣].

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو : هل تستطيع المجموعات العرقية تجاهل هويتها العرقية من أجل المكاسب المادية ؟

يمكن أن تكون الإجابة على هذا السؤال بنعم أولا. هنالك بعض المجموعات اندمجت في مجموعة سائدة دون ايدولوجية عرقية، نظرا لعدم وجود ظلم اجتماعي. وبالتالي فإن القومية تنشأ عندما تسمح المجموعة السائدة للأقلية بالتمكن من الثقافة والدين ولكن تقيدهم وتمنعهم من المشاركة السياسية والاقتصادية الكاملة.في المراجعات الأدبية لنظريات الهجرة، ونستطيع أن نطلع على الكثير من الأحداث والمواقف التي واجهت الأقليات العرقية في الولايات المتحدة، وكيف استطاعت بعض هذه الجماعات من العبور في قنوات الاستيعاب الثقافي، وأخرى فشلت في العبور، فعاشت على هامش المجتمع، وأصابها مرض العزلة الثقافية والتجهيل وفقدان هويتها الثقافية وانتمائها العرقي.

نظريات ومفاهيم الاستيعاب:

المهتمون بدراسة العلاقات الإنسانية في المجتمعات

البشرية ينظرون لمفهوم الاستيعاب بمناظير عديدة منها الاحتواء الإيجابي للثقافة، أي أن البيئة الثقافية المضيفة تمتلك عناصر ثقافية مشجعة للثقافة الوافدة في أن تبدع وتنتج وتتميز ولكنها لا تفقد هويتها ، ومنها الأصول الثقافية والعرقية والاستعدادات البيولوجية لدى الأفراد في المشاركة الثقافية. وصف Vander Zaden (١٩٧٢) عملية الاستيعاب بأنها إحدى المفاهيم الخاصة exclusive التي تم توظيفها في دراسة الجنس والعلاقات العرقية وتم تطبيقها على التغييرات الخاصة بالنوع الاجتماعي والثقافي .

وقد قدم Park (١٩٣٥) تعريفاً خاصاً بالاستيعاب حيث أكد أهمية المنطقة الثقافية والأصول العرقية في تحقيق الأهداف وقال:" ... هي العملية أو العمليات التي بواسطتها يشغل أشخاص من أصول عرقية متنوعة منطقة لتحقيق التضامن الثقافي ... إن النظرة النابعة من الآراء العادية هي أن استيعاب المهاجر بمجرد وصوله للبلاد. وهذا - علاوة على أشياء أخرى – يدل على أنه قادر على تحصيل مكان له في المجتمع دون الإشارة إلى أصله الاجتماعي وميراثه الثقافي بطريقة تثير البغضاء والخلافات. ويمكن وصف الاستيعاب بشكل ما بأنه function of visibility طالما لم يعد المهاجر يظهر الأشياء التي تدل على أنه عضو في مجموعة أجنبية"(٣٤).

هذا التعريف السابق فضفاض و غامض، لبعض الأسباب مثل المراحل، والمستويات المتنوعة للاستيعاب قد يستغرق على الأقل ثلاثة أجيال للوصول إلى التضامن الثقافي الذي يتميز بالاندماج الكلي typical of complete integration وعلاوة على ذلك فإن مصطلح الرؤية visibility ليس واضحا لأنه يمكننا أن نرى مستوى أعلى للاستيعاب دون فقدان المجموعات لرؤيتها أو صفاتها العرقية . وهذا أمر جدير بالملاحظة في الأمريكان الأفارقة في المجتمع الأمريكي بالتحديد.

وأخيرا أشار Gordon (١٩٦٤) "في سياق التجربة الأمريكية over the course of American experience انتظمت الفلسفات أو نظام تحقيق الأهداف للاستيعاب حول ثلاثة محاور يشار إليها بـ : التطابق الإنجليزي Anglo – conformity والبوتقة المنصهرة melting pot والتعددية الثقافية cultural pluralism

التطابق الإنجليزي:

تعتبر نظرية Anglo Conformity أو كما هو متعارف عليها التطابق الإنجليزي من النظريات القديمة والقوية في تاريخ العلاقات العرقية في المجتمع الأمريكي. هذه النظرية تقوم على فرضية واحدة تؤمن بتفوق أنماط الثقافة الإنجليزية و المؤسسات التابعة لها مما أدى إلى فرض هذا النوع من الثقافة في ذلك المجتمع الأمريكي، وأصبح لها قبول واسع وأصبحت أنماط الحياة في ذلك المجتمع تتشكل وفقا لهذه الأنماط الثقافية والتي عرفت بعد فترة زمنية بالثقافة الأمريكية، وأخذت تتعدى الحدود الجغرافية للولايات المتحدة إلى خارجها كمنتج ثقافي له قبوله وجمهوره. أما داخل الولايات المتحدة فكان التشجيع للمجموعات العرقية المهاجرة بالتخلي عن خصائصها الثقافية وتبني أنماط الثقافة الأمريكية ملحوظا من خلال مؤسسات التعليم والمؤسسات الإعلامية و قنوات الحياة الاجتماعية بشكلها الواسع.

ومصطلح Anglo Conformity يتم تصوره من أوجه عديدة . كما وصفه Gordon (١٩٦٤) بأنه مصطلح لمظلة واسعة يمكن استعمالها لتغطية مجموعة وجهات النظر حول الاستيعاب والمهاجرين(٣٥). هذا المصطلح تم تضمينه في الحركة السياسية والاجتماعية تحت مسمى الأمركة (١٩٦٤).

وترى هذه النظرية أنه لابد من إيجاد قنوات بديلة تسهل من عمليات الاندماج ونشر الأنماط الثقافية الأمريكية خارج القنوات الاقتصادية والسياسية فلم

تجد بديلا أفضل من المؤسسات التعليمية والأكاديمية والتي تلعب دورا رئيسا ومهما في نشر أنماط الثقافة الأمريكية بين فئات الشباب المهاجرين الذين يلتحقون بهذه المؤسسات ويتميزون بخلفيات ثقافية متنوعة وأصول عرقية مختلفة وقدرات ومهارات في تعلم اللغة، والتي تعتبر المعبر الوحيد لهؤلاء الشباب إلى أرض أحلامهم وطموحاتهم. فهذه النظرية ترى أن التعليم وقنواته المختلفة والمتنوعة له الأثر الأكبر في تعجيل الاندماج. وأكد أهمية هذه المؤسسات التعليمية Salem في بحثه (١٩٨٨) حيث أشار إلى أن Elwood (١٩٠٩ Currbery) أشار إلى أن الأهداف النهائية للتعليم هي استيعاب هؤلاء المهاجرين ودمجهم في المجتمع الأمريكي وتنفيذ المفهوم الأنجلو سكسوني (Anglo Saxon) للأحقية على أطفالهم[٣٦].

وقد تعرضت نظرية التطابق الإنجليزي (Anglo-Conformity) للنقد الشديد عندما حاولت إنكار حق المجموعات العرقية في المحافظة على هوياتهم الثقافية.

بوتقة الانصهار:

تعتبر نظرية بوتقة الانصهار من أقدم النظريات المعاصرة وقد انبثقت هذه النظرية من فكرة توحيد الثقافات المتعددة والمختلفة وتوحيدها في ثقافة واحدة تكون هي الثقافة السائدة في المجتمع. ومن المعروف أن هذه النظرية شكلت ولا تزال تشكل أحد أهم الوسائل والطرائق لتحقيق الاستقرار النسبي والذي تتلاشى فيه كل الفروقات الفردية بين هذه الثقافات المندمجة إلا أنها لا تدعي إمكانية منع التنوع والاختلاف في الثقافة الواحدة بمعنى أن نظرية بوتقة الانصهار تؤمن بفكرة الوحدة في التنوع، ولذلك تركز هذه النظرية على دمج عناصر معينة في الثقافة ترى النظرية أن هذه العناصر أساسية ومهمة لتحقيق الاستقرار والانسجام بين أفراد المجتمع، ومن أهم هذه العناصر الأساسية اللغة، حيث لابد من وجود لغة مشتركة يتحدثها غالبية أفراد المجتمع وكذلك التعليم ثم يحتل الدين المرتبة الثالثة وهناك عناصر أخرى مهمة.

تقوم هذه النظرية على عنصرين مهمين:

١- العناصر الثقافية بجوانبها المادية والمعنوية (القيم، العادات، والتقاليد ونظام الحياة بشكل عام).

٢- التفاعل بين الأفراد داخل المجتمع. هذه النظرية تشبه المجتمع الأمريكي بالإناء الكبير وتفاعل المهاجرين مع الثقافة المحلية بالحرارة الشديدة فكلما زادت درجة الحرارة زاد الانصهار ، أي أنه كل ما زاد التفاعل بين عناصر الثقافات المهاجرة داخل المجتمع الأمريكي ارتفعت بذلك نكهة الثقافة الأمريكية، ومن ثم يخرج منها خليط من تلك الثقافات فيها نكهة الثقافة الإنجليزية والروسية والأسبانية والفرنسية والإفريقية والآسيوية واللاتينية وغيرها من ثقافات المهاجرين وهذه النظرية ليست خاصة بالمجتمع الأمريكي بل تشمل أي مجتمع فيه ثقافات متنوعة وهجرات إنسانية على سبيل المثال بريطانيا، الهند، جنوب أفريقيا.

في بداية القرن العشرين وصلت العلاقة بين المواطنين الأصليين والمهاجرين إلى طريق مسدود فقد تعرض المهاجرون والمجموعات العرقية إلى ضغوط من السكان الأصليين (تحت ستار الأمركة) لكي يتقبلوا الاستيعاب الثقافي والفكري في المجمتع الأمريكي. وبروح الحركات الوحدوية وحركات الفلسفة المتعالية في نيو إنجلاند ((New England بدأت فكرة بوتقة الانصهار تنشأ كتحدٍ جديد بين النظريات الثقافية .

ونقل ١٩٦٤) Gordonم) بعض الأفكار عن ظاهرة بوتقة الانصهار والتي ظهرت مع بدايات القرن العشرين في المجتمع الأمريكي وبالتحديد ما كتبه Israel Zangwil في عام ١٩٠٨ م عن مميزات هذه الظاهرة حيث أشار إلى أن " أمريكا هي البوتقة الإلهية إنها أكبر بوتقة الانصهار حيث ينصهر فيها كل السلالات العرقية في أوروبا، ها أنت تقف مع مجموعاتك

الخمسين ومعك الألمانيون و الفرنسيون و الإيرلنديون والإنجليز واليهود والروس في هذه البوتقة حيث أوجد الإله الأمريكيين"(٣٧).

وعلى الرغم من أن فكرة بوتقة الانصهار قد أدخلها Turner في عام ١٩٢٠م إلا أنها مازالت تعرف باسم Zangwill's drama (٣٨). إن الفكرة الأساسية لبوتقة الانصهار هي النظر إلى كل المجموعات العرقية بشكل موضوعي دون وضع أحكام تتعلق بالأحقية والأفضلية .

تدعو بوتقة الانصهار المجموعات العرقية والثقافية المهاجرة إلى علاقة تعاون وشراكة مع الثقافة المضيفة من خلال التفاعل البناء والإيجابي عن طريق قنوات التعليم والقنوات الاجتماعية الأخرى من أجل خلق ثقافة متميزة تؤمن بالتعددية والانسجام. ولكن بوتقة الانصهار لم تقدر حقيقة الاختلافات الثقافية بين مجموعات المهاجرين وأنه من الصعب إزالة كل العناصر الثقافية أو حتى دمجها في شكل ثقافي جديد، هذه الفكرة فشلت وتم الاعتراف بأن الاختلافات الثقافية للمجموعات العرقية هي عامل أساس في العلاقات العرقية في المجتمع الأمريكي.

إن فكرة ومفهوم البوتقة المنصهرة تم انتقادها بنفس الطريقة التي تم بها انتقاد التطابق الإنجليزي. وطبقا لما قاله ١٩٦٤ Gardon) و Kennedy ١٩٤٤)) جاء بمفهوم جديد يسمى (بوتقة الانصهار الثلاثية) تقوم على اتجاهات دينية" لقد انتقدت فكرة بوتقة الانصهار من قبل العديد من علماء الإنثروبولوجيا وكتاب علم الاجتماع مثل Gordon ١٩٦٤)) و ١٩٥٤) Stewart) و ١٩٨٣) Gilazer) وقد توصلوا بأن كلا النظريتين التطابق الإنجليزي و بوتقة الانصهار Anglo -Conformity & Melting Pot هما مفهومان لهما ` جانب واحد ينكر حرية الفرد وهوية المجموعة.

التعددية الثقافية:

تقوم فكرة التعددية الثقافية على المشاركة والتعاون بين مجموعة من الثقافات في الإسهام في خلق بيئة صالحة للتعاون بين أغلب العناصر العرقية داخل المجتمع، وهذه التعددية تعطي الفرصة لكل عنصر ثقافي أو عرقي الفرصة في المشاركة في بناء نوع من الثقافة الجديدة التي تتسع لكل العناصر الثقافية وتتسم بالشفافية في تعاملاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين العناصر الثقافية في ذلك المجتمع،ويعتبر مجتمع الولايات المتحدة أحد الأمثلة الواقعية التي نرى فيها تعددية ثقافية، وهناك في أوروبا الغربية بعض الأمثلة الحية أيضا.

فكرة التعددية الثقافية كانت محط أنظار الكثير من الباحثين في العلوم الاجتماعية وخاصة في الإنثروبولوجيا والهدف هو التعرف عن قرب والكشف عن بعض المسببات الهامة التي سهلت عمليات التقارب الثقافي وكذلك التعرف على المؤسسات التي ساهمت في تسهيل هذه العمليات وتذليل العقبات أمام هذا التقارب، يؤكد الظاهرة ١٩٦٤ Gordon) أن أول محاولة لدراسة مثل هذه الظاهرة وأول من أدخل فكرة التعددية الثقافية هو ١٩٢٤ Horace Kallen) حيث يرى أن التعددية الثقافية تتطلب مجتمعات أو بيئات ديمقراطية تؤمن مؤسساتها بحرية الأفراد واحترام إرثهم الثقافي، وإتاحة الفرص لهؤلاء الأفراد بالإبداع من خلال مؤسسات المجتمع المختلفة والتي يأتي التعليم في مقدمتها(٣٩).

وتسعى التعددية الثقافية إلى الرفع من مستوى المشاركة والتعاون والمساهمة عن طريق التفاعل الإيجابي الفعال بين كل المجموعات العرقية وثقافتها دون استعلاء لمجموعة على الأخرى . وتعترف بحق كل المجموعات العرقية والأفراد للمحافظة على هويتهم أو إرثهم الثقافي.

ويعتقد بعض العلماء والباحثين في العلوم الإنسانية أن المجتمع الأمريكي مجتمع متعدد الثقافات، وربما لعبت الصدفة في ذلك دورا رئيسا. ويرى Gordon أن

مفهوم التعددية الثقافية يوجد في المجتمع الأمريكي قبل أن يكون نظرية."... كانت التعددية الثقافية حقيقة في المجتمع الأمريكي قبل أن تكون نظرية وتم تفسير مفهوم التعددية الثقافية من وجهات نظر عديدة ومن تلك المفاهيم المشهورة والعالمية مفهوم التكامل"(٤٠).

التكامل:

التكامل الثقافي يعتبر المرحلة الأخيرة التي تهدف كل جماعة ثقافية أو عرقية أن تصل إليها وهي المرحلة التي تختفي فيها الفروق الفردية بين الثقافات حيث تبدأ مرحلة التكامل أي التوحد واختفاء نزعة السيطرة من عناصر ثقافية أو عرقية معينة على عناصر ثقافية أو عرقية أخرى، في هذه المرحلة تتسع فيها هوامش التعاون بين الثقافات وتختفي أو تقل هوامش الاختلاف والتصارع، وللوصول إلى هذه المرحلة لابد من جهود عظيمة وقرارات جريئة على المستوى السياسي،الاقتصادي، الثقافي، والاجتماعي في المجتمع المضيف تقبل من جميع الأطراف المشاركة في هذه العملية في ظل مؤسسات ديمقراطية تؤمن بالتعاون والمشاركة الفكرية والاستفادة من الخبرات الثقافية المختلفة في المجالات المتنوعة وتنبذ الخلافات والتجاهل والعنصرية بشتى أنواعها.

التكامل يرتبط بالتفاعل الاجتماعي ارتباط وثيقا جدا كلما زادت وتيرة التفاعل الإيجابي بين العناصر الثقافية اختفت أو قلت نسبة الفروقات الثقافية وأدى ذلك إلى التعاون المشاركة والإسهام في بناء عناصر ثقافية جديدة تتميز بالمرونة والحرية والمساواة . وصف هذه العملية ١٩٧٢ (Vander Zanden) بقوله:"يستلزم التكامل التغيير في العلاقات بين الناس فلم يعد المنتسبون للمجموعات العرقية السابقة والمنتسبون للمجموعات السائدة السابقة يميزون لمجموعة الأقلية السائدة"(٤١).

والتكامل لا يعني السيطرة من قبل عناصر ثقافية وإنما يعني إزالة الحدود الثقافية بين العناصر الثقافية المختلفة وإيجاد قنوات للتعاون و المشاركة والإسهام في بناء عناصر ثقافية جديدة تتسم بالمتانة والاستمرار في العطاء ، في مجتمع الولايات المتحدة قد نرى صورة للتكامل بين العناصر الثقافية أكثر وضوحا من المجتمعات الأخرى. وقد أوضح ذلك ١٩٥٦ (William Bernand) إلى هذا النوع من التكامل في قوله:" لم تقم الولايات المتحدة باستيعاب القادمين الجدد ولكن تم التكامل بين السلالات العرقية المهاجرة والسلالات الأصلية المستوطنة وتم تغيير كل عنصر بالارتباط مع العنصر الآخر دون الفقدان الكامل للهوية الثقافية و مع التغيير في التمازج الثقافي الناتج للحضارة"(٤٢).

ويوضح ١٩٨٨ (Salem) بأن فكرة التكامل تم قبولها بشكل واسع في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا و نيوزلاند(٤٣).

التكامل الثقافي بما أنه المرحلة الأخيرة في سياق هذه النظريات فإنه يحتاج إلى دعم سياسي واع وواضح يقدر التحديات، ويوظف الفرص، ويذلل الصعوبات، وهذا ما حدث فعلا لدول أوروبا. فبالرغم من الاختلافات الكبيرة والواسعة بين مختلف دول أوروبا في الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية إلا أنها استطاعت في خلال فترة وجيزة جدا في أن توجد تكاملا سياسيا واقتصاديا، وتركت الهوامش الأخرى الثقافية والاجتماعية مفتوحة لتراكمات الخبرات الرسمية وغير الرسمية في الإسراع في عملية التكامل، في الاتحاد الأوروبي مؤسسات واعية أدركت أهمية التكامل الثقافي الذي يوفر الحماية للمجتمع الأوروبي من سيطرة السياسية الأمريكية وهيمنة الأمركة الثقافية." استطاعت دول أوربا أن تطور من أنظمتها الداخلية وخاصة السياسية والثقافية حتى تستطيع أن تتقبل الأنظمة المجاورة لها ...صحيح أن ذلك أخذ وقتا كبيرا جدا ولكن في النهاية أصبح هناك نظام سياسي واقتصادي يمهدان للتكامل الثقافي والاجتماعي والذي

يسعى هذا النظام في النهاية إلى إيجاد نظام أوروبي يفرض احترامه قد يكون له الحق في منافسة النظام الأمريكي (George: 1992 :49)".

عوامل الانتماء الثقافي والعرقي:

المهتمون بدراسة المهاجرين والهجرات الثقافية يركزون بشكل كبير على العناصر الثقافية التي ترتبط ارتباطا مباشرا بالإنسان المهاجر، تؤثر تأثيرا رئيسا في بناء الانتماء الثقافي وتحصينه ضد تيارات تذويب الثقافة المهاجرة في الثقافة المضيفة. واكتشفوا أن هناك عوامل مهمة تعزز من بقاء الثقافة المهاجرة لفترات زمنية طويلة وعبر أجيال متتالية من أهم هذه العوامل الدين واللغة. فالدين مازال له دور مهم في الإبقاء على الثقافة نشطة فعالة منتجة ومثبتا للهوية الثقافية في حالات التغيرات والتقلبات الثقافية والاجتماعية. من العوامل الداعمة لبقاء الانتماء الثقافي والعرقي متواجدا في عقول وقلوب المهاجرين، اللغة وهي أداة الاتصال بين الأجيال داخل مجتمع الهجرة من ناحية، ومن ناحية أخرى هي جسر يعود من خلاله المهاجرون إلى البلد الأم ليتزود بالقيم الثقافية عن طريق اللغة. فاللغة هي صانعة الثقافة وهي أداة المحافظة عليها. سنناقش في هذا الجزء كيف استطاع الدين واللغة أن يلعبا دورا مهما جدا في الإبقاء على الانتماء الثقافي والعرقي، وتحصينه ضد حركات التذويب الثقافي في المجتمع المضيف.

الدين كعامل ثقافي أساسي:

لا يزال الدين في حياة الشعوب والجماعات الاجتماعية عاملا من عوامل قوة بقاء الجماعات الاجتماعية محافظة على هويتها الثقافية والاجتماعية في خضم الحراك الاجتماعي السريع والتغيرات الاقتصادية والثقافية المتنوعة والمؤثرة، ولكن الدين في مثل هذه التغيرات والتقلبات يعتبر من العوامل المثبتة للهوية الثقافية الخاصة لأي جماعة اجتماعية وأداة مهمة لاستمرار الحياة الاجتماعية منتجة مع استمرار بقاء هذه الجماعة بالرغم من تنوع الأخطار المنذرة بتهميشها وعزلتها. فالدين كما ذكر الميلاد (٢٠٠٥) نقلا عن اليوت " لم تظهر ثقافة ولا نمت إلا بجانب دين. ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقا لوجهة نظر الناظر "(٤٤).

ففي المجتمع الأمريكي على سبيل المثال وبالرغم من المدنية التي فاقت خيال الإنسان والخدمات الاجتماعية التي تخطت الحدود الثقافية والعرقية، ليستفيد منها كل من قدم للولايات المتحدة سواء للدراسة، أو العمل، أو الإقامة فإن الدين مازال يؤثر تأثيراً مهما في توجيه سلوكيات الأفراد على اختلاف الثقافات وتنوعها داخل المجتمع الأمريكي، وما زالت الكنيسة ودور العبادة الأخرى في هذا المجتمع بالرغم من تطوره واحدة من المؤسسات القوية والمؤثرة في المجتمع . وتظل الحياة الحقيقية للفرد والمجموعة العرقية تتشكل بواسطة التوجيهات الدينية والتعليمات السلوكية التي تحمي الأفراد والجماعات من الأخطار القادمة. يؤكد DeVos ١٩٩٠)) أهمية الدين في المجتمع الأمريكي ويرى أنه أداة مهمة في درء الأخطار عن الأفراد و الجماعات."لقد وجد علماء الإنثروبولوجيا بأنه يمكن استخدام الدين لتعبئة أفراد المجموعة للتعامل مع الخطر المحدق بوجودهم المستمر أو بشكل مباشر كوسيلة للتغيير الواعد للوضع من خلال الثورة الاجتماعية الموجهة بشكل ديني "(٤٥).

المؤسسات و المراكز الدينية للمهاجرين المسيحيين من أوروبا الغربية والذين أصبحوا يشكلون أغلبية في مجتمع الولايات المتحدة وأصبحت ثقافتهم هي الثقافة السائدة والمسيطرة السائدة في المجتمع مازالت هذه المؤسسات والمراكز الدينية مهمة في المحافظة على الثقافة الدينية لتلك الجماعات وكذلك أصولهم وهويتهم العرقية، المساجد والمدارس الإسلامية وهي

خاصة بالمهاجرين المسلمين منذ ما يقارب القرن من الزمان تلعب دورا مهما في حماية الأفراد المسلمين والأسر المسلمة من تأثير الثقافة السائدة وتلعب هذه المراكز دورا في الاستفادة من الدعم الحكومي لها في تطوير برامجها التعليمية والاجتماعية للاستفادة من الخدمات المقدمة في المجتمع وترسيخ الهوية الثقافية من خلال العودة إلى تعاليم الإسلام ونشر الثقافة الإسلامية من خلال البرامج المعدة لذلك الغرض في المراكز الإسلامية المنتشرة في معظم الولايات.

لقد عبرت المجموعات العرقية في الولايات المتحدة أيضا عن وعيها بمركزية المؤسسة الدينية لخيارهم في الحياة الاجتماعية الشاملة. وتم نشر العديد من الدراسات والتي تناقش بالتحديد طبيعة هذه الظاهرة (Herzberg. ١٩٥٦) أكد بأن الدين كان يؤثر تأثيرا هاما على المجموعات العرقية في المجتمع الأمريكي . وأخذ المهاجرين كمثال و برر كيف يكون من السهل تغيير المعايير الثقافية إلى Anglo-Saxon configuration باستثناء الولاء لدينهم ." تم تغيير كل المكونات للـ idealized Anglo –Saxon model ويتوقع القادم الجديد تغييراً شديداً في العديد من الأشياء المتعلقة بذاته عندما يصبح أمريكيا من حيث الجنسية واللغة والثقافة، وعلى أية حال فهنالك شئ واحد لا يتوقع أن يغيره وهو دينه الذي أصبح عنصر تمييز وأداة مهمة في سبيل إثبات الذات"(٤٦).

لذا فإن المجتمعات والمؤسسات الدينية في قلب المدن في الولايات المتحدة الأمريكية تشير إلى أهمية الهوية الدينية في حياة المجتمع الأمريكي. ومن المهم الإشارة إلى أن المظهر الديني في المجتمع الأمريكي لم يوجد ليرسخ العقيدة أو يبرزها أو يحقق هدفا أو وضعاً سياسياً معيناً، ولكن لأن الدين هو الوسيلة المقبولة والمهمة في المحافظة على الهوية الثقافية والعرقية. في دراسته للجالية الفيتنامية في مدينة أوكلاهوما توصل (Rutledge ١٩٨٥) إلى النتائج التالية:

"لقد أصبح الدين هو الجسر الذي يمشى عليه الفيتناميون ذهابا وإيابا بين الثقافتين المتصلتين دون الاستيعاب والتغرب من قبل الثقافة المضيفة. لقد استوعبت الديانة الفيتنامية جوانب الثقافة المتصلة contact culture دون أن تفقد هويتها . إن الجسر مستخدم للحصول على القبول ولكنه لم يتم عبوره بقصد البقاء في الجانب الأخر بل هو الآلية التي يتم توظيفها عند الحاجة إليها بسبب ظروف اجتماعية معينة ولكن العودة تكون دائما للثقافة الأم. فالدين يستفاد منه في الحصول على القبول عند المحافظة على التميز العرقي"(٤٧).

وفي رسالتها الشاملة للقيم الثقافية الخاصة بالمجموعات العرقية الأمريكية تعتبر ١٩٥٦) Wood) أن الدين هو العامل الثقافي الغالب في بين المجموعات العرقية في أمريكا وأشارت إلى أهمية ذلك في خلاصة بحثها في قضايا المهاجرين:

"عندئذ يمكن للدين أن يخترق كل جوانب الحياة البشرية. فمن الممكن أن يؤدي الدين إلى إعاقة أو دفع عجلة الاستيعاب . لقد تحقق Huguenots الذين أتوا إلى الولايات المتحدة بأن ديانتهم البروتستناتية جعلتهم أكثر قبولا . بينما البوذيون والمسلمون وجدوا ديانتهم عقبة في طريق الاستيعاب .يعتبر الدين عاملا بين العديد من المجموعات المهاجرة في المحافظة على اللغة الأجنبية حية بين المواليد الجدد"(٤٨).

لقد تشكلت علاقة المجموعات المتداخلة عن طريق التأثير الديني و السلطات. وأجريت العديد من الدراسات على العلاقات الداخلية والزواج الداخلي بين المجموعة العرقية . وتوصلت معظم هذه الدراسات إلى الرغبة في الزواج خارج المجموعة العرقية غير مقبول على النطاق العالمي بالنسبة لأعراف المجموعة .

ومن بين هذه الدراسات أفادت Ruby Kennedy ١٩٤٤)) بأن دور التزاوج الداخلي والدين تسبب في استمرار الزواج بين أفراد القبيلة الواحدة بمعدل

٨٠٪ بين البروتستانت و ٨٤٪ بين الكاثوليك و ٩٤٪ بين اليهود. كما قام Elkholy (١٩٦٦) بدراسة مماثلة بين المسلمين العرب في الولايات المتحدة و أشار بأن نسبة الزواج فيما بينهم تصل ٨٦٪ خلال المجموعة . كما أشار Sengestock أن ٨٧٪ بلغت نسبة التزواج بين التشاديين من خلال المجموعة العرقية[٤٩].

ينبغي إثارة السؤال: هل يعتبر الزواج بمقتضى الدين من عوامل المقاومة لعملية الاستيعاب؟ وفرق Geertz (١٩٧٣) بين نوعين من أعمال الدين: نماذج الحقيقة models of reality و models for reality ولا تقوم نماذج الحقيقة على المعرفة ولكن على الإيمان بالسلطة التي تتغير من ديانة لأخرى[٥٠]. وفي الديانات التي تتضمن عقيدة التوحيد على سبيل المثال فهذه السلطة هي الإله (الله) وكل فعل يتعلق بالوحي يصدر منه. وفي الديانات البدائية تكمن هذه السلطة في التفسير بواسطة الأرواح و السحر. لقد مرت النماذج الدينية عبر الزمن والثقافات بتغيرات متوازية تقوم على:

١- تكييف المفاهيم الثقافية الدينية.

٢ - الطريقة التي يتم بها توجيه التغيير[٥١].

ويستمر Tibi في توضيحه، حيث يقول عن الإسلام إنه صالح لكل زمان ولا يقبل التعديل.

" طبقا للأصولية الإسلامية فإن التصور الإسلامي والوحي بالقران للنبي محمد هو حقيقة نهائية وصالحة لكل الأزمنة. .. فالدين الإسلامي لا يقبل التعديل و لا يمكن أن يتكيف مع أي حقيقة ... فهنالك حقيقة واحدة مطلقة فقط وصالحة لكل الأزمنة وغير مشروطة بالتاريخ . إن ميل كل ديانة نحو الحقيقة المطلقة هو ظاهرة عالمية جديرة بالملاحظة بالطبع . ولكن في الديانة الإسلامية يبدو هذا الأمر بشكل أكبر من أي ديانة أخرى"[٥٢].

قسم Vander Zanden (١٩٧٩) الدين إلى عنصرين رئيسين: هما المعتقدات والممارسات practices . ويرى أن عالم الاجتماع يجب عليه أن يكون أكثر اهتماما بالجانب العملي للممارسة الدينية التي تتعلق بالسلوك الإنساني[٥٣].

وبعد المقارنة التي أجراها Zanden بين الطبيعة الإنسانية للديني مع الطبيعة العلمانية توصل في النهاية بأن الدين يشكل حجر الزاوية في الثقافة و بالتالي من الصعوبة تغييره وذكر " إن للدين وضعاً محمياً وحتمية متفردة أكثر من أي مؤسسة أخرى وقد يقف الوحي عائقا أماما إعادة التقييم وإعادة التعديل ، وبعد إعداد المذاهب وتشكيل قواعد الإيمان وأشكال العبادات، فإن أي انحرافات أو أراء مخالفة لها تعتبر ضلالا وبدعة"[٥٤].

من الدراسات التي أجريت على المجموعات العربية الإسلامية دراسة Elkholy (١٩٦٦) في توليدو في الجالية العربية الإسلامية في أوهايو وبين Elkholy باختصار أن مجموعة العرب المسلمين تنكروا لبعض التعاليم الأساسية ليتكيفوا مع الثقافة الأمريكية .وقسم Elkholy الدين إلى معتقدات وأعراف ويعتقد أن التغيير يمكن قبوله في الجانب المتعلق بالعنصر الاجتماعي للدين وهذه التغييرات أكثر وضوحا في الجيل الثالث للعرب المسلمين في توليدو، وحيث إن الجيل الثاني للمسلمين العرب من الإناث يعاني من صراع نفسي في كفاحه للتكيف مع الحياة الأمريكية خاصة فيما يتعلق بالتوقعات غير المألوفة للمرأة ودورها في المجتمع. كما يضيف العسيري (٢٠٠٤) في دراسته عن الارتباط الديني والثقافي لأبناء العرب والمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية أن نوع الإقامة تلعب دورا مهما في قوة الارتباط بالدين حيث أوضح: " ...أن أبناء العرب المقيمين بصفة مؤقتة أكثر ارتباطا بثقافتهم الأصلية والدين الإسلامي من أبناء المقيمين بصفة دائمة"[٥٥].

من الدراسات الحديثة التي أجريت على الجاليات الإسلامية خارج الولايات المتحدة، دراسة Ho) ٢٠٠٣) والتي أجراها على المهاجرين الباكستانيين لبريطانيا

وهونكونغ والتي أدت هجرتهم منذ ثلاثينات القرن الماضي أثناء العهد الاستعماري، وقد توصل في نتائج بحثه إلى أن الدين اثر تأثيرا مهما في أبناء الجالية الإسلامية الباكستانية حيث استطاعوا أن يوجدوا لأنفسهم ثقافة إسلامية مستقلة تستطيع من خلالها أن تتعايش مع الأوضاع الجديدة في كل من بريطانيا وهونكونغ، وتحمي الأجيال القادمة من فقدان هويتهم الدينية والعرقية كذلك خلقت همزة وصل بين الثقافة الباكستانية المهاجرة والثقافة الأم وتتبادل معها الخبرات وتصحيح المسار.

وفي الختام يمكننا أن نخلص إلى أن الدين أكثر أهمية من الانتماء العرقي، لأنه يحدد علاقات الناس بعضهم ببعض. وأكد ١٩٧١) Greeley) ذلك بقوله:"... الدين أكثر أهمية من الانتماء العرقي كوسيلة للتعريف والدعم الاجتماعي، وكوسيلة للتعريف بأنفسنا بالنسبة للآخرين . ومع ذلك فإن الدين والانتماء العرقي مرتبطان في الولايات المتحدة بحيث يصعب جداً الفصل بينهما ومحاولة فصل هذه العلاقة هي واحدة من التحديات الكبرى التي تواجه المنظرين الاجتماعيين الذين لديهم اهتمام بالمجموعات العرقية.

اللغة كعلامة ثقافية وعرقية:

لا شك في أن اللغة من عناصر الثقافة المهمة إن لم تكن العنصر المهم الوحيد، فاللغة تعتبر أداة الاتصال بين الأفراد وصانعة الثقافة للشعوب والجماعات والأفراد، يتعدى كون اللغة للتواصل فهي أيضا مهمة في نقل التراث بين الأجيال وتقوم أيضا بتهيئة البيئة الاجتماعية لعمليات التغيير وتنمية القدرات الإنسانية وتطوير قنوات التثاقف بين الشعوب والحضارات.. فاللغة كنظام للأصوات يتم به إيصال الرسائل هو أكثر من كونه وسيلة اتصال فقد ترسخ الفهم بأن هنالك علاقة قوية بين اللغة والثقافة والمجتمع هو المكان الذي يتفاعلون فيه، فكل لغة من اللغات لها طريقة خاصة في التعامل مع الأحداث اليومية في المجتمع كذلك لها طريقة أخرى في الاحتكاك بالثقافات الأخرى والاستفادة من الخبرات التي لديها، واللغة أيضاً له ادور في تطوير وسائل التواصل بين الأفراد داخل المجتمع الواحد، فاستخدامنا اللغة دائما يؤثر ويتأثر بالثقافة[٥٦].

ويشير بعض العلماء والباحثين والمهتمين باللغة بين المهاجرين إلى أنها عامل من عوامل الربط بين الخلفية الثقافة لأي مجموعة من المجموعات وكذلك علامة بارزة لإظهار الهوية العرقية، ويكون تأثير اللغة أكثر وضوحا في مجتمعات الهجرة، ويظهر التنافس والتفاعل بين اللغات المهاجرة في داخل المجتمع المضيف وتظهر أهميتها كوسيلة كبرى لتأكيد الكيان العرقي المنفصل. ١٩٩٠) DeVos) أكد بأن اللغة تشكل معلماً فريداً characteristic للهوية العرقية المنفصلة[٥٧]، بينما وجد باحثون وعلماء آخرون بأن الانتماء العرقي مرتبط برمز اللغة المنفصلة دون الاستخدام الفعلي للغة من قبل كل أعضاء المجموعات العرقية. وفي دراسة أجراها DeVos على المهاجرين الإيرلنديين أشار أن هؤلاء المهاجرين يستخدمون بعض الرموز كدليل على انتمائهم العرقي.

" فالإيرلنديون مثلًا يستخدمون Gaelic كرمز للانتماء العرقي السيلكتي كما يفعل الإسكتدلنديون ولكن التحدث ب Gaelic ليس ضروريا للمحافظة والتأكيد على الهوية في كلا الحالتين"[٥٨].

إن اللغة قد تتغير أويتم تعديلها متي ما حدث التغيير الاجتماعي . وعلاوة على ذلك قد تكون علامة رمزية لتضامن المجموعة والهوية العرقية و الحدود القومية. وذكر ١٩٤٩) Sapir) "إن حقيقة الأمر أن العالم الحقيقي مبني بشكل لا شعوري وإلى حد كبير على عادات اللغة الخاصة بالمجموعة"[٥٩].

الكثير من الدراسات المهتمة بقضية اللغة كعنصر ثقافي أو كهوية عرقية مستقلة قامت بفحص العلاقة بين اللغة والمجتمع من وجهات نظر مختلفة .ويركز

البحث الحالي على أن اللغة تعتبر العامل الثقافي الهام والسلوك العرقي الرمزي الذي يؤثر على درجة عملية الاستيعاب الثقافي بين المجموعات العرقية التي تطمح لتكييف نفسها مع الثقافة الأمريكية.

وقد بررت دراسة ١٩٧٢) Labove) كيف أن استخدام اللغة يعكس التصنيف الطبقي الاجتماعي و أنماط ا لحياة المختلفة، فعند مقارنة لهجة ghetto مع لهجة الطبقة الوسطى في مدينة نيويورك توصل Labove إلى أن كل اللهجات منطقية، وتمثل كل لهجة نمط مختلفا من الحياة(٦٠).

في المجال نفسه أجري (١٩٥٦) Whorfn دراسة شاملة يؤكد من خلالها بأن اللغة و الأنماط الثقافية تنمو سويا في عقل الفرد عمليا وروحيا وبالتالي فإن مفهومنا وانطباعنا وسلوكنا والطريقة التي نعالج بها التأمل والخيال لدى الأفراد في المجتمع يتم تأسيسها باستخدام اللغة.

وبالنسبة للتغير الثقافي اكتشف ٩٧١) Gumperz) عبر دراسته كيف أن اللغة تنتقل للاستيعاب الثقافي عندما تكون المجموعات الأقلية فرصة للتفاعل مع المجموعات الأكثرية (المواطنون الأصليون).نتيجة لذلك فإن المجموعات الأقلية بدأت تتخلى عن لغتها لأجل لغة وثقافة المجتمع المضيف(٦١). في المجال نفسه توصل العسيري (٢٠٠٤) في دراسته الارتباط الديني والثقافي لأبناء العرب والمسلمين في الولايات المتحدة إلى أن الأطفال العرب، وبخاصة المسلمون الذين يتحدثون اللغة العربية بشكل يومي، و يتواصلون مع أسرهم من خلالها فإن هذا ينعكس إيجابا على الارتباط الديني بشكل خاص والانتماء الثقافي والعرقي بشكل عام، أما الأطفال الذين فقدوا الاتصال بواسطة اللغة العربية مع أسرهم فإن ذلك أثر سلبا على انتماءاتهم الثقافية والعرقية(٦٢).

فاللغة كعنصر هام من عناصر الثقافة بل نستطيع أن نقول: إنها صانعة الثقافة وحاميتها هي في نفس الوقت القناة التي يتصل بها الأفراد عبر الأزمان والأجيال بثقافتهم الأم وتعزز أيضا انتماءاتهم الثقافية والعرقية. ولكن مع الهجرات المتكررة للمجموعات البشرية قد يواجه الأفراد الكثير من الصعوبات والتغيرات التي تضعف من قوة اللغة فيؤدي هذا الضعف إلى نتائج سلبية على انتماءاتهم الثقافية والعرقية.هذه التغييرات في اللغة و المعايير الثقافية بين المجموعات العرقية لن تكون أكثر وضوحا حتى الجيل الثالث والرابع . عندما يتخلى معظم أفراد المجموعة عن لغتهم الأم لأجل لغة المجتمع المضيف . فإن النظام اللغوي للمجموعة العرقية يكون متأصلا في المعايير الاجتماعية ، أي تغيير يحدث للبنية الاجتماعية فإن النظام اللغوي سوف يتأثر وربما ينهار وبذلك تتأثر الهوية الاجتماعية للأفراد وتخسر اللغة مكانتها(٦٣).

يرى بعض المهتمين في دراسة الجاليات أن هناك بعض العناصر التي يمكن اعتبارها رمزا للولاء العرقي ذكر بعضها ١٩٨٠) Keefe) مثل الثقافة و الطعام والشعائر و اللغة (ص ٩١). وتعتبر اللغة إحدى الروابط القوية لتوحيد المجموعة العرقية . فهي علامة التمييز وعلامة الأخوة(٦٤). وتعتبر اللغة مثل الدين واحدة من العلامات الهامة في الغالب للهوية في جنوب آسيا، وأشار ١٩٧٥) Gupta) في دراسته لأهمية اللغة كعنصر تتكون من خلاله الهوية العرقية:

" إنها السياسة القائمة على الدين هي التي أدت إلى تقسيم شبه القارة إلى باكستان و الهند في عام ١٩٤٧م . وفي عام ١٩٧٢ حدث التقسيم الثاني لشبه القارة والذي بسببه أصبح شرق باكستان " بنغلاديش " على أساس دعوى لغوية لتقرير المصير البنغالي ولكن سرعان ما بدأت المجموعات المنتمية للغة الباكستانية في تأسيس حركة الحكم الذاتي . وقام المتحدثون السند و المتحدثون البلوش و المتحدثون البشتو بمهاجمة المتحدثين باللغة البنجابية"(٦٥).

ومن جانب آخر يعتقد Gumperz أن الولاء للغة

قد يتحول إلى قضية سياسية في المجتمع المتمدن عندما يتم تعبئة المجموعة الأقلية المعزولة اجتماعيا. كذلك يرى(1975) Gupta أن اللغة أثرت تأثيرا مهما في التغيرات السياسية في الماضي حيث رسمت اللغة من الماضي الوضع السياسي الراهن ومازالت تؤثر تأثيرا مهما في توحيد العناصر العرقية ذات الأصول الواحدة، وتميزها دون غيرها[٦٦]. ومن نفس المنظور أشارت Nancy Dorain إلى :" أن العلاقة بين اللغة والانتماء العرقي عميقة جداً، بحيث من الممكن أن الناس الذين يستخدمون لغة يتكلمها القليل منهم تمثل رمزا لهويتهم العرقية المستقلة"[٦٧].

عندما ندرس لغة المجموعات العرقية يجب أن ندرك ونتعامل مع اللغة كعلامة عرقية للمعايير الثقافية للمجموعة وروابطها الثقافية والاجتماعية طالما أن اللغة تعتبر واحدة من أقوى الروابط الثقافية التي تجمع وتميز مجموعة عن مجموعة أخرى فإن أي تغيرات في البنية الاجتماعية أو المعايير الثقافية للمجموعات العرقية يتبعه أيضا تغيرات في اللغة.

الدراسات التي اهتمت بالمهاجرين العرب والمسلمين في الولايات المتحدة أثبتت أن اللغة العرقية قد أثرت في تعلم واستخدام اللغة الإنجليزية ويتبع ذلك تأثر التحصيل العلمي. النتائج التي خرجت بها الدراسات حددت ثلاثة عوامل مهمة في التدخل: -١ التدخل الخاص بعلم الأصوات والذي يشمل نظام الصوت واللهجة. -٢ التدخل الخاص بالقواعد وتراكيب الجمل والذي يتعامل مع التركيب المتعلق بقواعد اللغة. -٣ والتدخل المتعلق بالمعاني وهو أكثر شيوعا ومنطقية لعلاقته بالمعاني .لقد فرضت اللغة العرقية قواعدها على اللغة المستقبله recipient language ولهذا فقد يترجم الطالب المتحدث بالعربية بعض الأشكال الصوتية من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية. فعلي سبيل المثال قد يقول الشخص المتحدث بالعربية " اشعل النور " open the light بدلا عن قوله turn the light on أو يقول " اغلق التلفاز " بدلا عن قوله turn the TVoff[٦٨].

فاللغة رمز من الرموز الثقافية ووسيلة اتصال بين المهاجرين وثقافاتهم المختلفة حيث يستمدون منا سر المقاومة و البقاء وبين المجتمع المضيف حيث يتم إمداد الثقافة المضيفة ببعض المفاهيم والتي تتكون مع مرور الزمن وتقوى حيث تصبح إضافة متميزة في نسيج الثقافة المضيفة، وتعتبر اللغة سرا من أسرار بقاء الأجيال، متصلة بتراثها الثقافي وهويتها العرقية مهما تقادم الزمن.

خلاصة البحث:

ناقشت ورقة البحث الانتماء العرقي بين جماعات المهجر في مناقشاتها التحليلية مفهوم الانتماء العرقي وأبرزت النظريات التي رافقت مسيرة الدراسات الاجتماعية بشكل عام والدراسات الإنثروبولوجية بشكل خاص، وكيف أن هذه النظريات مرت بمراحل زمنية مختلفة كانت سببا مباشرا في إثراء هذه النظريات وتحويل ضعفها إلى قوة وضيق الأفق إلى اتساع في الرؤية مع تقدم الزمن وتطور البحوث. وكان من أهم النتائج التي تم التوصل إليها ما يلي:

- إن الهجرات البشرية رافقت الإنسان منذ زمن بعيد منذ أن استقر على سطح هذا الكوكب، وهذه الهجرات ليست حركة للإنسان فقط بل هي حركة للثقافة أيضا وبناء لها في ظل التغيرات التي ترافق الهجرات.
- إن الهجرات البشرية قابلها الكثير من الصعوبات والعقبات والتغيرات التي أثرت بشكل مباشر على المهاجرين فمنهم جماعات قبلت الأوضاع الجديدة على حساب ثقافتها وهويتها، وأدى ذلك إلى ذوبانها في الثقافة المضيفة، وهناك جماعات قاومت التغيير وانعزلت لكي تحافظ على قيمها وهويتها الثقافية فعاشت على هامش الثقافة المضيفة، وجماعات أخرى استطاعت أن تشارك الثقافة المضيفة وتثريها بالكثير

من القيم الثقافية المهاجرة فأثمرت مزيجا ثقافيا يؤمن بالحرية والتعددية.

● شكلت الثقافات المهاجرة بيئة جديدة ظهر فيها الكثير من المفاهيم الجديرة بالاهتمام مثل الهوية الثقافية ، الانتماء الثقافي، الانتماء العرقي، والعنصرية والجنس، هذه البيئة لفتت انتباه الباحثين في العلوم الاجتماعية بشكل عام و الباحثين في علم الإنسان بشكل خاص إلى التفكير في دراسة تلك الثقافات المهاجرة للتعرف عليها ومحاولة تفسير الكثير من الغموض الذي يحيط بتلك المفاهيم الجديدة في أواسطها البيئة الجديدة.

● البدايات الأولى للقرن العشرين كان الانطلاقة المؤطرة للدراسات الاجتماعية وخاصة الإنثروبولوجية من أجل تفسير الغموض الذي يحيط بمجتمع المهاجرين والمفاهيم الثقافية المرافقة لهم، وبالرغم من ذلك إلا أن الكثير من مجتمعات الهجرة بقي بدون دراسة ومازالت الدراسات حتى اليوم محدودة وضعيفة.

● مع قلة الدراسات في هذا المجال إلا أنها أجمعت على أن الانتماء الثقافي موضوع شائك وواسع له تعريفات عامة وأخرى أدق ونظريات ومناهج وتحليلات تتناسب مع التغيرات السريعة التي يتعرض لها المهاجرون في المجتمع المضيف.

● الحاجة مازالت ماسة إلى إيجاد مراكز بحوث متطورة لدراسة المهاجرين وكذلك الأمر بالنسبة للباحثين فمازال الباحثون المهرة قلة في هذا المجال ويحتاج إلى المزيد من الباحثين والمال والتدريب.

● الدراسات في مجال الانتماء العرقي كان أول ظهور له في أربعينات القرن الماضي عبارة عن مقالات وليست بحوثاً معمقة، وكان في معظمه يركز على العنصرية في المجتمع المضيف وخاصة بين الأفارقة الأمريكيين واليهود.

● في عقد الستينات من القرن الماضي كان هناك نقلة نوعية حيث مرت الدراسات العرقية بثلاث مراحل مهمة: المرحلة الأولى ركزت على العلاقات بين الأجناس أو الأعراق والثقافة المضيفة. المرحلة الثانية ركزت على الخصائص الفردية للسلالات العرقية. المرحلة الثالثة فقد ركزت على الكيفية التي تم فيها التبادل بين الثقافات العرقية المختلفة والثقافة المضيفة.

● في عقد السبعينيات تم تقديم مفهوم جديد للانتماء العرقي في ظل التغيرات الاجتماعية السريعة في المجتمع المضيف.

● في عقد الثمانينات والتسعينات بدأ الاهتمام بالاقتصاد السياسي وكيف لعب دورا مهما في تحديد الفهم الجديد للانتماء العرقي بإذابة كل الانتماءات العرقية إلى الانتماء الوطني القومي.

● في منتصف التسعينات كان للتغيرات الاجتماعية في ظل العولمة أهمية كبرى لدى المهتمين بالدراسات الإنسانية حيث ظهرت أهمية الانتماء الثقافي والهوية الثقافية بشكل واضح في ظل الضغوط السياسية والتوجيهات الأيديولوجية المختلفة.

● في بداية التسعينات بدأت هناك هجرات من نوع آخر تصل إلى مجتمع الولايات المتحدة، المرأة المهاجرة مصطلح ومفهوم جديد وظاهرة جديدة بدأت تبرز في العديد من المدن الأمريكية، وأصبحت اهتماما جديدا لدى الباحثين في علم الإنسان يفسر على أنه من التأثيرات المباشرة للعولمة.

● بعد أن أصبحت المرأة جزءاً من الهجرة مع مرور الزمن ظهر ما يسمى بشبكات القرابة أو شبكات العائلة بين مكان الوصول والموطن الأم، هذه الشبكات لعبت دورا مهما وفعالا في بناء الهوية والانتماء الثقافي.

● في مجال الدراسة والبحث وخاصة في فترة التسعينيات تم الاهتمام بشكل كبير بالعلاقات بين المهاجرين الجدد والمستوطنين والمؤسسات الوسيطة ومكان العمل وكيف لعبت هذه المؤسسات دورا مهما في تسهيل عمليات التفاعل بين المهاجرين الجدد والمستوطنين.

● استطاعت الدراسات الاجتماعية وخاصة الدراسات الإنثروبولوجية خلال نصف قرن من الزمن أن تحدد الكثير من المفاهيم مثل المجموعات العرقية والهويات الثقافية والعرقية المتعددة والتدرج الطبقي، حيث وضح بعض الغموض الملازم لذلك.

● نظريات الاستيعاب الثقافي مرت بالكثير من التغيرات الهامة وهذا دليل على أن الهجرات البشرية تمر بمراحل زمنية مختلفة وتحتاج إلى نظريات مناسبة لكل فترة من الفترات وهذا ما حدث لنظريات الاستيعاب الثقافي، فظهور التطابق الإنجليزي كان مناسبا لنوعية الهجرات في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ثم ظهرت نظرية بوتقة الانصهار لتناسب المهاجرين في بدايات القرن العشرين، ثم جاءت التعددية الثقافة لتناسب خمسينات القرن الماضي، وبعدها جاءت نظرية التكامل لتناسب المراحل المتأخرة من الهجرات في سبعينات وثمانينات القرن الماضي حتى الآن.

● ولفهم التفاعل بين المهاجرين و المواطنين يجب أن لا يقصر الباحثون الدراسة على السلالة والانتماء العرقي أو وضع المهاجرين ولكن يجب أن تشمل دراستهم تنظيم مكان العمل والمجمع السكني و مؤسسات التعليم الوسيطة. وهذا يوضح التغيرات التي تعاني منها المجتمعات المدنية. ويتوجب على الباحثين أن يفهموا أهمية الاقتصاد السياسي المحلي وكيف أنه يساهم في تشكيل العلاقة بين القادمين الجدد والمواطنين. إن السلالة والانتماء العرقي مرتبطان ببعضهما ولا يمكننا الفصل بينهما نظرا للعلاقة المعقدة بين الثقافة و المعرفة والسلطة.

● لقد أصبح التنوع الثقافي عاملا مهما في العالم المعاصر . لقد حلت الثقافية culturlism محل الإحيائية (استخدام التعليلات البيولوجية في تحليل الأوضاع الاجتماعية) والعلمية فيما يتعلق بدراسة المجموعات العرقية . إن الثقافة هي السبيل الوحيد الذي يمكننا من خلاله وصف الفرق والتشابه بين الناس . ويعتبر الدين و الإقليم واللغة جزءاً من الثقافة وجزءاً من الانتماء العرقي. ولا خطر في القول بأن الهوية العرقية يتوجب عليها أن تقوم بإعداد فئة من المفكرين يمكنها الدراسة والنضال باسم شعوبهم.

إن عدم الوعي هو الذي جعلنا نفشل في المشاركة مع العالم الخارجي في المجال السياسي والاقتصادي وحتي النواحي الاجتماعية لكي تتوجه قيادتنا نحو تأسيس المجتمع المتعدد الثقافات . ولم يكن لقليل من الأمريكان الأفارقة قبل ١٩٦٠م مستوى تعليمي، لذا فقد كافحوا من أجل تحقيق هذا الهدف ولكن لم يحالفهم النجاح إلى حد كبير. عندما انتقل الأمريكان الأفارقة من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية استفادوا من فرص التعليم التي أتيحت لهم وأصبح نضالهم من أجل المساواة في الحقوق ناجحاً بشكل أكثر. منذ الستينات أصبح الأمريكان الأفارقة أكثر نجاحا لأنهم تمكنوا من إنشاء قيادتهم. لقد ساعد التمدن في ربط المجموعات العرقية المتنوعة مع العالم حيث لا يمكنهم التعبير فقط عن مشاكلهم ولكن بيان الحلول المفضلة لهذه المشاكل أيضاً.

● ليس من الخطأ القول بأن التغير الاجتماعي والسياسي له أثر كبير جداً على السلالة والانتماء العرقي. لماذا؟ لأن مفهوم الرأسمالية يقوم على نشر الهوية البيضاء وثقافاتها بشكل واسع، وبدون فهم الرأسمالية والاقتصاد السياسي لا يمكننا فهم الجنس والانتماء العرقي.

الهوامش والإحالات

1- Paul. Rutledge, *The Role of Religion in Ethnic Self- Identity- A Vietnameses Community*. New York; University Press of America, 1985, p. 44.

2- Ibid, p. 44-45.

3- N. Glazer and D. Moynihan, (eds), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1975, p. 4.

4- Richard H. Thompson, *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*. Westport, CT: Greenwood Press, 1989, p. 79.

5- Manning Nash, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1989 p. 22.

6- Jocelyn Linnekin and Poyer Lin (Eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, p. 152.

7- Christine G.T. Ho, "The Internationalization of Kinship and Feminization of Caribbean Migration: "The Case of Afro-Trindadian Immigrants in Los Angeles", in: Human Organization, 52, No 1 Spring, 1993, p. 32.

8- Ibid, p. 33.

9- Ibid, p. 33.

10- Ibid, p. 38.

11- Louise Lamphere, (Ed.). *Structuring Diversity: Ethnographic Perspective on the New Immigration,* The University of Chicago Press, 1992, p. 3.

12- Ibid, p. 11.

13- Ronald A. Reminick, *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*. New York: University Press of America, 1983, p. 10.

14- Fredreik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries :The Social Organization of Cultural Differences*. Boston: Little Brown, 1969, p. 10-11.

15- Wsenolod Isajiw, " Definition of Ethnicity". Ethnicity, 1974, p. 117.

16- George DeVos and Lola Romanucci-rose, (eds.). *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. Palo Alto: Mayfield, 1975, p. 9.

17- Jerry D. Rose, People: *The Ethnic Dimension in Human Relations*. Chicago: Rand McNally, 1976, p. 18.

18- M. Joseph Bradley, "Ethnic and religious Identity", in: *Modern Scotland: Culture, Politics and Football*. Brookfield U.S.A.: Avebury, 1995, p. 15.

19- Ibid, p. 15.

20- S. Rokkan and D. Urwin, *Economy, Territory and Identity-Politics in West European Peripheries*. London: Sage, 1983, p. 67.

21- Ibid, p. 67.

٢٢- سعيد صالح الغامدي، **مستقبل الخليج العربي وصراع الهوية: في ظل الطائفية، العولمة... والطريق الثالث**، المركز العالمي للاستشارات الإستراتيجية، الطبعة الثانية، (١٤٢٥) هـ، ص٩٣.

23- S. Rokkan and D. Urwin, *op cit*, p. 67.

24- Anya Peterson Royce, *Ethnic Identity*. Bloomington, Indiana University.

25- J. Banks, *Multiethnic Education: Theory and Practice*. Boston, MA: Allyn and Bacon, 1981, p. 30.
26- Milton Gordon, *Acculturation in American Life*. New York: Oxford University press, 1964, p. 49.
27- Ibid, p. 49.
28- Ibid, p. 48.
29- M. Hechter, " Theories of Ethnic Relations", in: F. Stack Jhon, (Ed), *The Primordial challenge: Ethnicity in the Contemporary World*, 1986, p. 16-17.
30- N. Glazer and D. Moynihan, (eds). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1975, p. 13.
31- Milton Gordon, op cit, p. 89-90.
32- D. Bell, " Ethnicity and Social change", in: Glazer and Moynihan (Eds.), *Ethnicity Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, p. 141.
33- Ibid, p. 142-152.
34- R. Park, " Social Assimilation". *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1935, 2, p. 281-282.
35- Milton Gordon, op cit, p. 88.
36- Jamil R. Salem, "The Impact of Socio-Cultural Factors Upon the Assimilation of Lebanese Muslim Groups In Metropolitan Detroit". Unpublished Dissertation, Wayne State University, Detroit, Michigan, 1988, p. 24.
37- Milton Gordon, op cit, p. 120.
38- Ibid, p. 25.
39- Ibid, p. 143.
40- Ibid, p. 125.
41- Zanden J. W. Vander, *Sociology: A Systematic Approch*, New York: The Ronald Press, 1979, p. 261.
42- Jamil R. Salem, op cit, p. 27.
43- Stephen Grorge, "Cultural Diversity and European Integration: The British Political Parties", in: Staffan Zetterholm (Eds.), *National Cultures and European Integration: Exploratory Essays on Cultural Diversity and Common Policies*. BERG, Oxford, Providen, 1992, p. 49.
٤٤- زكي الميلاد، **المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص ١٠٢.
45- George A. DeVos, "Conflict and Accommodation in Ethnic Interaction", in: A. George DeVos and Marcelo Suarez-Orozco (eds.) *Status Equality: The Self in Culture*. New York: SAGE Publications, 1990, p. 222.
46- W. Herzberg, *Protestant-Catholic-Jews: An Essay in American Religious Sociology*. New York: Doubleday, 1956, p. 34-35.
47- Paul. Rutledge, *op cit*, p. 73.
48- F. J. Woods, *Cultural Values of America Ethnic Groups*, New York: Harper & Brothers, 1956, p. 51.
49- Jamil R. Salem, op cit, p. 43-44.
50- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973, p. 93-94.
51- Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation Of Social Change*. San- Francisco &

Oxford, Westview Press: Boulder, 1990, p. 8.
52- Ibid, p. 9.
53- Zanden J. W. Vander, op cit, p. 441-442.
54- Ibid, p. 445.

٥٥- عبد الرحمن محمد العسيري، "الارتباط الديني والثقافي لأبناء العرب والمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية: دراسة ميدانية"، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤٢٤) هـ، العدد ٤٤، ص ٥٧٧.

56- William A. Haviland, *Anthropology*, Holt Rinehart and Winston, Inc, 1989, p. 351.
57- George A. DeVos, op cit, p. 225.
58- Ibid, p. 225.
59- E. Sapir, *The Psychological Reality of Phonemes*. Berkeley: University of California Press, 1949, p. 134.
60- W. Labove, *Language in the Inner City*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972, p. 39-41.
61- John Gumperz, ” Language in social groups”, in: S. Anwar (Eds.) *The Speech Community*. Stanford, C A: Stanford University Press, 1971, p. 119.

٦٢- عبد الرحمن محمد العسيري، مرجع سابق، ص ٥٨٨.

63- John Gumperz, op cit, p. 7.
64- F. J. Woods, op cit, p. 34.
65- S. D. Gupta, “ Ethnic-Language Demand and National Development in India. In Nathan Glazer and Daniel P.Moynihan (Eds). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, p. 471.
66- Ibid, p. 470.
67- N. C. Dorain, ” Linguistic Lag as an Ethnic Marker”. Language and Society,9, 1980, p. 34.
68- Jamil R. Salem, op cit, p. 49-50.

المراجع العربية

١- العسيري، عبد الرحمن محمد، "الارتباط الديني والثقافي لأبناء العرب والمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية: دراسة ميدانية"، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد(٤٤)، (١٤٢٤) هـ.
٢- الغامدي، سعيد صالح ، "مستقبل الخليج العربي وصراع الهوية: في ظل الطائفية، العولمة... والطريق الثالث"، المركز العالمي للاستشارات الإستراتيجية، الطبعة الثانية، (١٤٢٥)هـ.
٣- الميلاد، زكي . **المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٥) م.

المراجع الأجنبية

4- Abraham, N. "The Yemeni Immigrant Community of Detroit :Background, Emigration and Community Life", in: Sameer Y.Abraham and Nabeel Abraham (Eds.) *Arabs in the New World*. Detroit: Wayne State University Center for Urban Studies, 1983.
5- Aswad,B.(Ed). *Arabic Speaking Communities in American Cities*. New York: Center of Migration Studies, 1974.
6- Banks, J., *Multiethnic Education: Theory and Practice*. Boston, MA: Allyn and Bacon, 1981.
7- Barth, Fredreik, *Ethnic Groups and Boundaries :The Social Organization of Cultural Differences*. Boston: Little Brown, 1969.
8- Bell, D. “ Ethnicity and Social change”, in: Glazer and Moynihan (Eds.), *Ethnicity Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1975.
9- Bradley, M. Joseph. "Ethnic and religious Identity", in: Modern Scotland: *Culture, Politics and Football*. Brookfield U.S.A.: Avebury, 1995.
10- Cohen, Abner. Tow Dimensional Man: *An Essay on the Anthropology of Power and symbolism*. Berkeley And Los Angeles: University of California press, 1974.
11- Cubberly, E.. Changing Conceptions of Education. Boston: Houghton Mifflin, 1990.
12- Depres, leo,ed. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*.Chicago: Aldine, 1975.
13- DeVos, George and Romanucci-rose, Lola, eds. *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. Palo Alto: Mayfield, 1975.
14- DeVos, George A., “Conflict and Accommodation in Ethnic Interaction”, in: George A. DeVos and Marcelo Suarez-Orozco(eds.) Status Equality: *The Self in Culture*. New York: SAGE Publications, 1990.
15- Dorain, N.C. “Linguistic Lag as an Ethnic Marker”. *Language and Society*, 9, 1980.
16- Elkholy, A.A., *The Arab Moslems in the United State: Religion and Assimilation*. New Haven, CT: College University Press, 1966.
17- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. *Basic Books*, Inc. New York, 1973.
18- Grorge, Stephen, “ cultural Diversity and European Integration: The British Political Parties”. In Staffan Zetterholm (Eds.), *National Cultures and European Integration: Exploratory Essays on Cultural Diversity and Common Policies*. BERG, Oxford, Providen, USA. 1992.

19- Glazer, N. and Moynihan, D. Beyond the Melting Pot: *The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge: MIT Press, 1963.
20- Glazer, N.and Moynihan, D., eds. Ethnicity: *Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
21- Gordon, M. "Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations", in: Glazer and Moynihan (Eds.), Ethnicity: *Theory an Experience*. Cambridge: Harvard University Press. 1975.
22- Gordon, Milton. *Acculturation in American Life*. New York: Oxford University press, 1964.
23- Greely, Andrew. *Why Can't They Be like Us?* New York: E.P.Dutton, 1971.
24- Greely, Andrew., *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance*. New York: Wily And Sons Interscience, 1974.
25- Gumperz, John., "Language in social groups", in: S.Anwar (Eds.), *The Speech Community*. Stanford, C A: Stanford University Press, 1971.
26- Gumperz, John. *Language and Social Identity*. Cambridge University Press. Cambridge, 1982.
27- Gupta, S.D. " Ethnic-Language Demand and National Development in India, in: Nathan Glazer and Daniel P.Moynihan (Eds). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA:Harvard University Press, 1975.
28- Haviland,William A., *Anthropology.* Holt Rinehart and Winston, Inc, 1989.
29- Hechter, M. "Theories of Ethnic Relations", in: Jhon F. Stack,Jr. (Ed), *The Primordial challenge: Ethnicity in the Contemporary World*.1986.
30- Henry, Frances (ed.) *Ethnicity in the America*. Chicago: Aldine, 1976.
31- Herzberg,W. Protestant-Catholic-Jews: *An Essay in American Religious Sociology*. New York: Doubleday, 1956.
32- Ho,Christine G.T. "The Internationalization of Kinship and Feminization of Caribbean Migration: The Case of Afro-Trindadian Immigrants in Los Angeles", in: Human Organization, 52, No. 1 Spring, 1993.
33- Ho,Wai-Yip."Situating Transnational Ilam in Nanyang Hitory from Colonial to the Postcolonial Era:Life Historical Account of a Southeast Asian Muslim Family Diaspora" *The American Journal of Islamic Social Sciences*. 21;1, 2003.
34- Isajiw, Wsenolod. "Definition of Ethnicity". *Ethnicity*, 1, 1974.
35- Keefe, Susan E. "Ethnic Identity: The Domain Of Perceptions and Attachment of Ethnic Groups an Culture". *Human Organization*, 51 (1) Spring, 1992.
36- Labove, W. *Language in the Inner City*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
37- Lamphere, Louise. (Ed.), Structuring Diversity: Ethnographic Perspective on the new Immigration The University of Chicago Press, 1992.
38- Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer (Eds.). *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
39- Lipset, Seymour M. and Reinhard Bendix. *Social Mobility in Industrial Societies*. Berkeley: University Of California Press, 1966.
40- Nash, Manning. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern world*. Chicago: University of

Chicago Press, 1989.
41- Park, R. "Social Assimilation". Encyclopedia of the Social Sciences, 2, 1935.
42- Reminick, Ronald A., *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*. New York: University Press of America, 1983.
43- Rokkan, S. & Urwin, D. Economy, *Territory and Identity-Politics in West European Peripheries*. London: Sage, 1983.
44- Rose, Jerry D. People: *The Ethnic Dimension in Human Relations*. Chicago: Rand McNally, 1976.
45- Royce, Anya Peterson. *Ethnic Identity*. Bloomington, Indiana University Press, 1982.
46- Rutledge, Paul. *The Role of Religion in Ethnic Self- Identity- A Vietnameses Community*. New York; University Press of America, 1985.
46- Salem, Jamil R. "The Impact of Socio-Cultural Factors Upon the Assimilation of Lebanese Muslim Groups In Metropolitan Detroit". Unpublished Dissertation, Wayne State University, Detroit, Michigan, 1988.
47- Sapir, E., *The Psychological Reality of Phonemes*. Berkeley: University of California Press, 1949.
48- Schermerhom, Richard. Comparative Ethnic Relations: *A Framework for Theory and Research*. New York: Random House, 1970.
49- Skinner, William. "Modernization and Family Extension in the Philippines: A Social Demographic Analysis". *Journal of Marriage and the family, Volume 41, No. 1* (February), 1979.
50- Sowell, Thomas, (ed.), *Essay and data on American Ethnic Groups*. Washington, D.C.: The Urban Institute, 1978.
51- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accommodation Of Social Change*. Westview Press: Boulder, San- Francisco & Oxford, 1990.
52- Thompson, Richard H. Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal. Westport, CT: Greenwood Press, 1989.
53- Vander Zanden, J. W., Sociology: A Systematic Approch New York: The Ronald Press, 1979.
54- Whorf, B. Language, *Thought and Reality*. Cambridge MA: The Technology Press, 1956.
55- Woods, F. J., *Cultural Values of America Ethnic Groups* New York: Harper & Brothers, 1956.
56- Zanden, V., *American Minority Relations*. New York: The Ronald Press, 1972.

- Lorimer
1908/1915 The Pearl and the Mother-of-pearl fisheries of the Persian Gulf. Appendix C in *The Gazetteer of the Persian Gulf*, pp. 2220- 2283.
- Niebuhr, Carsten
1778 *Beschreibung von Arabien.* Copenhagen, Nicolaus Möller.
- Niebuhr, Carsten
2004 *Rejsebeskrivelse fra Arabien og andre omkringliggende Lande*. (Description of a Journey to Arabia and other surrounding countries). Copenhagen, Vandkunsten.
- Olsen, P.R.
2003 *Music in Bahrain.* Aarhus, Moesgård.
- Pliny (the Older)
[77] *On Natural History*. Book IX, 105-128 on pearls et.al. Loeb Series
- Shamlan, Saif
2000 *Pearling in Kuwait and the Arabian Gulf*
- Shirai, Shohei
1970 *The Story of Pearls.* Tokyo, Japan Publications.
- Al-Tajir, Mahdi A.
1987 *Bahrain 1920-1945. Britain, the Shaikh and the Administration*. (chapter 5 on Pearling). London, Croom Helm.
- Villiers, A.
1940 *Sons of Sindbad.* New York, Charles Schribner.
- Yarwood, John
1988 Al-Muharraq. Architecture, Urbanism and Society in an Historic Arabian Town. PhD-dissertation, Sheffield University.
2005 Al-Muharraq. Architecture, Urbanism and Society in an Historic Arabian Town. Bahrain, Miracle Graphics.
- Zahlan, R.S.
1998 *The Making of the Modern Gulf States*. Reading, Ithaca Press.
- al-Zayani, Rashed
2004 *Pearl Fishing and Trading.* Bahrain

Thomas Fibiger has been affiliated with Moesgård Museum since 2003, and was carrying out the research for this report for this museum working closely with Bahrain National Museum. He is currently a PhD student with the University of Aarhus, department of Anthropology, working on a project on 'The Impact of History in Bahrain today'.

Bibliography

- Anderson, Heather
2003 Jewels from the Sea. Pp. 142-153 in *Visitor's Complete Guide to Bahrain*. Arab World Tours.
- Battuta, Ibn
1972 (c.1354) Account of the Pearl Fishery. I *The Travels of Ibn Battuta,* ed. H.A.R. Gibb, pp. 408ff. Lichtenstein, Hakluyt Society.
- Belgrave, Charles
1937 The Pearl-Diving Industry. Notes in *Government of Bahrain Annual Report,* development 1926-1937, pp. 47-52
- Belgrave, Charles
1960 *A personal column.* Chapter 4 on diving (pp. 41-53). London, Hutchinson.
- Braudel, Ferdinand
1980 *On history.* London, Weidenfeld & Nicholson.
- Bro, T.C.
2001 *Ibn Battuta.* Copenhagen, Gyldendal.
- Carter, Robert
2005 The History and Prehistory of Pearling in the Persian Gulf. Pp. 139-209 in *Journal of the Economic and Socal History of the Orient.*
- Chaudhuri, K.N.
1990 *Asia before Europe. Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge University Press, UK.
- Crystal, Jill
1990 *Oil and Politics in the Gulf. Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar*. Cambridge, University of Cambridge Press.
- Dresch, Paul
2005 Societies, Identities and Global Issues, pp. 1-33 i Dresch/Piscatori (red): *Monarchies and Nations. Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf.* UK, I.B. Tauris.
- Højlund/Andersen
1994 *Qala'at al-Bahrain* vol. 1. *The Northern City Wall and the Islamic Fortress.* Aarhus, Jutland Archaeological Society Publications 30:1.
1997 *Qala'at al-Bahrain* vol. 2. *The Central Monumental Buildings.* Aarhus, Jutland Archaeological Society Publications 30:2.
- Field, Michael
1985 *The merchants. The big business families of Saudi Arabia and the Gulf States.* New York, The Overlock Press.
- Frank, A.G.
1998 *ReOrient. Global Economy in the Asian Age.* Berkeley, University of California Press.
- Khalaf, Suleyman
1992 Gulf Societies and the image of the Unlimited Good. Pp. 53-84 in *Dialectical Anthropology,* 17/1.
- Kenwood/Lougheed
1992 [1971] *The growth of International Economy 1820-1990.* London, Routledge
- Kervran, Monik
1988 *Bahrain in the 16th Century. An impregnable island.* Bahrain, Ministry of Information.
- Kunz/Stevenson
1908 *The Book of the Pearl*. New York, Dover Publications.

24- Apart from Lorimer's reliance on the modern invention of statistics I do not find any reason to doubt that the pearl markets around the Indian Ocean have been interconnected through many centuries.

25- Sometimes, however, if the nakhoda had borrowed money from a certain tawash or musaqqam he was obliged to sell his pearls to him.

26- The classification of pearls is based on information from Mr. Abdel Razaq Al-Mahmood, Mahmood Pearls, and Mr. Sureesh, Pearl Jewellery, Gold Souq.

27- As the international interest in natural pearls diminished and the Sheikhs of the Gulf grew rich with oil the royal families of the Gulf became major customers of the tawawesh. The recent low conjunctures were by some tawawesh explained by the death of Sheikh Zayed, president of the Emirates (1971-2004) and a major buyer and distributor of pearls, conscious as he was of appraising Gulf heritage and identity. Moreover, natural pearls are seen as a good investment among the present elites of the Gulf.

28- It adds considerably to the complications of the system that *chaus* are estimated differently in various markets. There are certain values of a Bahrain chau compared to a, say, Kuwaiti, Doha or Bombay chau. (see Lorimer 1908: 2238 for the differences in 1906).

29- This case is however not very likely, as the pearl may be imperfect due to the mother-of-pearl cover. However, it is illustrative of the possible values in this business.

30- The notion of 'real pearls' shows that the Englishman had developed a very Bahraini attitude to the cultured pearls (that are not artificial, they are made by the oyster itself, only it has been provoked to produce). In his memoirs from Bahrain, Belgrave admits to have a preference for natural over cultured pearls (Belgrave 1960).

31- I saw two photos with Europeans together with a group of Bahraini tawawesh; both were referred to as a Cartier.

32- Interview information. These two Bahrainis were not themselves tawawesh, but bigger merchants. Among the copied letters on Al Matter family I received one is from an Abdel Rahman in Paris, probably al-Ghosaibi, to Salman Matter.

33- Al-Tajir also refers to Zayani as head of the opposition against Daly (al-Tajir 1987: 62ff).

34- See also Khalaf 1992 for and interesting analysis of how 'the image of the unlimited good' in many Gulf countries have made people unwilling to opt for political change.

1772: 331, for an interesting case study of the power struggle of the island Kharq, see also Niebuhr 2004, vol II-III pp. 199-221).

13- This fort situated on the north coast of Bahrain, a few kilometres to the west of the modern capital Manama, was formerly known as Qala'at al-Portugal, the Portuguese fort. The area has been extensively excavated since the beginning of Danish archaeological expeditions to Bahrain in the 1950s, and it has appeared that the mound on which the Portuguese Fort is situated covers remains of cities dating all the way back to the beginnings of the Dilmun culture, ca. 2200 bc. Also the fort itself is probably a Portuguese enlargement of previous constructions at the site. Thus, the name of the area is now known as Qala'at al-Bahrain (for archaeological reports see Højlund/Andersen 1994; 1997; Kervran 1988; 2005).

14- At the time of Ibn Battuta, Bahrain could denominate both the islands that are today the Kingdom of Bahrain and also the coastal regions of Eastern Arabia from Qatar to Kuwait. There seem to be some inconsistency in Battuta's use of the word Bahrain, but as he is here distinguishing mainland al-Qatif from al-Bahrain he is probably thinking about the islands (cf. Carter 2005: 146). It should also be noticed that Ibn Battuta only had his travels documented in written form as he returned to Fez in 1354 (Bro 2001).

15- The quotation from the Quran opens the Bahraini merchant Rasheed Zayani's book on pearling (Zayani 2004), and this translation is taken from there.

16- Kunz and Stevenson quotes a translation from assyriologist Jules Oppert who defines the 'sea of changeable winds' as the Persian Gulf.

17- It should be noted, however, that this theory does not fit well to the fact that the snake burials are only found in period IV, a period of much Mesopotamian and Achaemenian influence – but on the other hand, snake burials have only been found on Bahrain (Højlund/Andersen 1997: 144).

18- Mikimoto, who is known to have developed the cultured pearl, basically refined and industrialised old Chinese techniques, so the practice of cultured pearls was actually known before the 'invention' of the Japanese (Shirai 1970: 27).

19- Social stratification from Lorimer (1908: 2227f) and interviews on Bahrain 2006. In my interviews, people did not use the word musaqqam, however they spoke of a class of merchants financing the boats but otherwise not engaged in the industry. In 1906 the role of the musaqqams was quite minimal, and there were only 3 of them; 2 baharnah and 1 Sunni Arab. Both Lorimer and Shamlan mentions the Amir, however, I did not hear about the special role of the Amir in my interviews. Lorimer (ibid: 2236) also mentions the *tajir*, the wholesale merchant who might or might not be engaged in pearling. Literally, *tawash* is the merchant going to the sea to buy pearls from the boats, but today most people in Bahrain would call any merchant engaged in pearling a tawash.

20- Lorimer, for instance, does not mention the naham at all, and also in Bahrain today only people with an involvement in music stresses the particular role of music on the pearl boats. To know more about this and the role of the naham, see 'Music in Bahrain' (Olsen 2003).

21- The list of tools and their local names are taken from Shamlan (2000: 107) and from my field study.

22- In Qatar and the Emirates as many as 75% of the population are immigrants without citizenship. In Bahrain it is around 40% (see Dresch 2005).

23- Divers as well as nakhodas could also borrow money from the tawawesh or other merchants. I obtained a collection of copied letters relating to the distinguished tawash Salman Matter. Some of them are loan contracts, after the reforms of the 1920s attested by the government and written on official paper. Other letters are correspondence between Bombay and Bahrain, in one case a letter from Paris, and also a letter ordering Salman Matter to help customs declaring whether a collection of pearls were natural or cultured (*japani*).

(Footnotes)

1- The first parliament was established shortly after national independence in 1971. However, it was closed down in 1975 after only two years of service. The appointed *shura* was opened in 1990, and upon the ascendance of the present ruler, King Hamad bin Isa Al Khalifa, political reforms made way for the reopening of the elected *majlis* in 2002. In November 2006 Bahrain reelected this parliament for the first time.

2- The field study was sponsored by Moesgaard Museum in Aarhus, Denmark, which has worked in Bahrain for more than 50 years. The field study was intended as background for the coming permanent exhibitions on the history and culture of the Arab Gulf in a new museum building at Moesgaard, planned to open in 2012.

3- I wish to thank all my informants as well as the kind hospitality of the Department of Culture and National Heritage, the helpful staff at Bahrain National Museum, the Royal Court Director of Cultural Research Ali Abdullah Khalifa, the historians Issa Ameen and Ali Akbar Busheri, the anthropologists Abdullah Yateem and Sawsan Karimi, and not least the extraordinary help and interest from the publisher Ali Mushaima, himself very committed to the heritage of pearling in Bahrain. In Denmark, I thank Moesgaard Museum for their support and especially Dr. Mohammed Bander who has been very helpful in translating Arabic texts. I also thank Dr. Flemming Højlund, Dr. Robert Carter, Hans Henrik Hjermitslev, and the anonymous reviewer for useful comments on earlier drafts of this article.

4- I owe this information on old houses in Manama and Muharraq to guided tours by Dr. Essa Amin, president of the Bahrain Society for Archaeology and History, and Abdel Wahab al-Khaja, Director of Bahrain National Museum. For a thorough account of the old houses of Muharraq, see Yarwood (1988, 2005).

5- There were Indian families involved in the pearl trade as well, and still there are Indian families with a history of more than 150 years in Bahrain and they have been involved in the pearl trade too. Apart from the Sunni Arabs of the Persian coast (locally known as *hawalah*), Persian Shi'a families (*ajam)*, many of whom came to Bahrain before 1900, seem not to have been involved in the pearl trade except for, according to informants, the later trade in shells.

6- Today, according to one informant, only two persons in the world can do such operations, one in Dubai and one in Paris.

7- Ibrahim al-Fardan himself donated money for the building of *matams* in Dubai, where there were few rich Shi'a muslims. A *matam* is a congregational house for Shi'a mulims, literally a funeral house.

8- According to Mohammed al-Mannai the original document is now in Qatar.

9- The Shura is housed in an old house of another tawash family, al-Zayani, in the Gudaibiya area south of old Manama. Also Mohammed al-Mannai himself moved from Muharraq to Gudaibiya, living near the Shura.

10- Worries that are more expedient in Bahrain than among its neighbours. Reports constantly say that it will be only a couple of years before the Bahraini oil resources are emptied, and one day this economy really will finish, just like pearling. Both Bahraini and other governments in the region are thus taking measures to diversify their economies.

11- The pearls of the Gulf consist of up to 7 layers, which is more than any other in the world. (see also Lorimer 1908: 2226)

12- The European powers were competing with shifting local powers to control the regional trade routes, and not least the entrepôt of Bahrain. The Danish traveller Carsten Niebuhr reports about the many power struggles of Bahrain and the region in generel in the middle of the 18th century. He also notes that "Die Perlfisheren den Bahhrein ist noch jezt berühmt" (Niebuhr

be the single most important part of Gulf history and heritage. It should therefore be dealt with when discussing this heritage, but in broad ways acknowledging its historical and mythological potential for representing a variation of trends in the historical Gulf societies. As we have seen, pearling has a huge impact on the social, cultural and economic structures through a long history and even with present perspectives. Pearling is a unique cultural heritage to the Gulf region and a special craft forming a special social system with a special material culture. And the history of pearling is not only of local interest, as it has provided a historical place for the Gulf in the *longue durée* of the world system. Both local and global, social and cultural, past and present, the history of pearling contains many perspectives for further interdisciplinary research and discussions, hopefully widening the view of the Gulf for anyone interested in its past and present.

him and his family he is severely cut by the very same oyster and dies before reaching the shore. His saddened mother receives the big pearl but throws it back into the sea with the words *bas ya bahr* – enough oh sea – as this has created so much pain for her and her family that she cannot appreciate its outcome. The film was a huge success in the cinemas of the Gulf and catalysed a sad memory for many people in the post-pearling generations (Field 1985: 177). Saif Shamlan, on the other hand, as a *nakhoda* descendant with personal experiences from the sea, points to a number of flaws and mistakes in the film and argues that the sea should also be appreciated for the livelihood it has provided for the Gulf people (Shamlan 2000: 157ff).

This small, but locally important, example of the cultural memory of pearling shows how cultural memories are never neutral and that there may be rival interpretations of a given past, due to how this past should be understood and reconstructed for action in the present. The history of pearling has a big potential in this regard, given its importance to the whole Gulf society, its differentiated social system and its historical importance for placing the Gulf in the world. Therefore discussions and presentations about various aspects of the pearl history – the rich and the poor, the good times and the bad times, the local and the global – as well as various interpretations of its cultural memory are important in order to understand both past and present of Gulf society. This means that not only the history of pearling is important, but also the way the history is being narrated in the present, as a mythological base for understanding past and present.

Such myths are always active in any society, but an awareness of their potential interpretations may make them more useful for the development and understanding of societies. In Kuwait, for instance, Jill Crystal notes that there are myths about both the position of the rulers and of the merchants in the pearl system that was the base of the historical nation:

> *Well before the 20th century Kuwait already had a founding myth, a well-defined legend of its own origins. In the interwar period the symbolic and practical concomitants followed. To the myth of the nation was now grafted this myth of a long tradition of merchant equality and democratic opposition. It was a merchants' myth that the ruling (not royal) family had come to power almost by accident when the others left it behind during the pearling season to watch over the city. Despite the fact that it was a counter myth, it was also an integrating myth because as it developed it came to accept the state of Kuwait as a basic premise.* (Crystal 1990: 58)

Thus the variation of mythologies may also work together to form collective myths as is the case of the Kuwaiti nation-state. The history and heritage of pearling is particularly interesting to the understanding of the variations and unity of mythologies because pearling represents such variations through a long history that has, however, collectively shaped the modern Gulf states.

The history of the pearl economy may

interesting that when political reforms were coming to Bahrain, in this decade, it has made way for new groups of influential people rather than the old prominent families. Especially religious and other groups active in improving social and cultural standards for the people that have benefited less from modernisation – villagers and urban masses, both Sunni and Shi'a – have become more important. Today they dominate not only the elected *majlis*; also many of the civil society institutions, like for instance Shi'i *matams*, have turned more religious in recent years. A Persian informant thought of his family as previously prominent, engaged in trade and the Persian community since the 1860s, but after the family had lost its role in their matam to new religious groupings their general status had diminished. These processes attest to the multiple ways of modernisation and democratisation, and that such processes do not necessarily imply secularisation or what is often termed Westernisation. The strengthening of the authoritarian system in the first decades of the oil economy and the degrading influence from traditional groups of political participation, like the tawawesh, may have some significance in these early tendencies of democratization. However, the tawawesh families and their descendants still form a recognised, if diverse, cultural and social group in modern Bahrain, and individuals from this traditional group may still come to play significant roles in their society. Jawad al-Orayed, since my interview with him appointed deputy prime minister, is an example of this, actually nuancing his own statement in the introduction of this article; he is now formally the highest ranked Bahraini outside the royal family, he is a descendant of a prominent tawash family, and though not particularly known for its religiosity al-Orayed is even a family of Shi'a descent (cf. The Peninsula (a Qatar daily), December 2006).

Conclusions and perspectives

Repent, repent oh ye sea,
You who deprived us of food
You who dispersed our goods.
And in the pearl fields they dive
Without finding pearls

(tob tob, a womens' song (Olsen 2003: 182)

Pearling may have finished in the Gulf as an industry and influential economy; but in cultural memory and social structures the heritage of the pearl age is still very much alive in the Gulf countries. Maybe this is even more the case for Bahrain than for its neighbours, because Bahrain is the historical centre of the Gulf pearl fishing and market. Bahrain has developed on this background and this is visible in the urban topography today, compared to many of its neighbour city states that seem to have risen from almost scratch during the last decades.

What is today most prominent in the cultural memory is the harsh life on the pearl boats. Especially the indebtedness of the divers is today remembered by the Gulf people as an unfair system. Resembling the women's song quoted above, in 1971 the Kuwaiti film *Bas Ya Bahr* gave a popular but critical view of the times of pearling, as it portrayed a diver's struggle to get rid of his debts. As he finally finds the pearl that could give relief to

hospital, which apart from regular customers is also partly charity and does free treatment for poor people. As a whole, the Zayani family is one of the most well known business groups in the country.

The Zayani family is a tribal family that has remained influential in both economy and politics; like for the royal family the main family quarters have been moved from Muharraq to Riffa'a, but their main business building – Zayani House – is an 8-storey building in the busy Diplomatic Quarter of Manama. The two daughters of Rashed al-Zayani have both taken part in the Shura council, and Rashed himself tells how the family as well as Bahrain as such has come at ease with development:

> *After the British protectorate was removed and we became independent, things became normal, and of course all the families, good families, became advisers to the ruler of Bahrain until the present King came, and he made these two* Majlis*… Before the* Amir*, he is the ruler, he can do whatever he like. Now it's not. It's all going to the parliament. The parliament will discuss, and if they pass anything, it will go to the* Shura*. The* Shura *is appointed. If they approve it, it's ok. If they don't approve it, or approve part of it, they will return it to these people. If the two clashes on something, the two* Majlis *will go together, and they are presided by the king, and they will decide what is better, this or that. This is the system now.*

The recent democratic reforms – the new constitution was inaugurated in 2002 – have thus once again changed the role of the prominent families. The constitution followed after the death of Sheikh Isa (r. 1961-1999); it reopened the elected *Majlis* closed since 1975, but this time with the *Shura* as appointed body (the Shura was established in 1990); and it transformed the title of the ruler from *Amir* to *Malek*, or King. There is a role, then, for the old, prominent families, first and formally through being appointed to the advisory Shura. This constitutional body continues an old principle of political participation in Arab society, based on the Quran, and it has been the traditional forum of influence for the tawawesh and other important families. The developments over the past century have, however, challenged the role of these families. First, when pearling collapsed, their economic position was threatened. Then, when oil began to provide revenues, the surplus went directly to the Sheikhs, making them economically independent of their former advisors, supporters and – sometimes – competitors. As Jill Crystal points out, it also allowed them to structure wealth in society, providing the merchant class with economic wealth rather than political influence. This explains why many of my merchant informants did not seem engaged in using their socio-cultural status to take part in the political development of society – as Crystal also notes, the level of pressure for political reforms have been remarkably low in the Gulf countries compared to other parts of the postcolonial world (Crystal 1990: 171).[34] Given its ethno-sectarian complexity, Bahrain is an important exception to this tendency, but it is equally

My grandfather had a great role in that time, when the British discharged the Sheikh of Bahrain, Sheikh Isa. My grandfather fought that, and he collected other people, he went to the British council and said: "We protest, you have no right to interfere in our own interior [affairs]. *You are here to protect us, not to interfere". So the British, at that time Major Daly, took my father and exiled him in India, and he died in exile…*

Major Daly was British representative here. But unfortunately he was not reasonable. He wants force, he is a military man. Whatever he wants to be done should be done. So he wanted to introduce certain things that people didn't like to see. So he arranged for the ruler of Bahrain to remove him, and bring his son who is a timid and easy man to listen to what he said. Well, this made the old tribes to protest against that, they were lead by my grandfather, and that's why my grandfather was caught and sent on a ship to India, in exile…

After that those things have changed, of course. Protection has gone, we became independent, and things have changed. The British changed afterwards, they realised that Major Daly was doing wrong. They removed him and brought somebody else who was reasonable, and things have settled down. (Personal Interview, October 2006)[33]

The Zayani family: Influence in the past and the present

Rashed al-Zayani, the grandchild of Abdul Wahab, was the last tawash of the family that came to Bahrain around 1800, from the area around Mecca where there is a placed called Zayan. After Abdul Wahab died in India in 1925, his son Abdul Rahman became the leading merchant of the family. Rashed Zayani learnt about the pearls and the business from him, and at the age of 14 he got his own small boat, so that he could go to the pearl banks to buy pearls from the nakhodas there. As he was only a child he had to wait until the big tawawesh finished their business and he would visit the boats after them. He did only get small pearls of little value, then, but in that way he learnt the business and he continued well after the world war. But already in the 1930s, as a very young man, he acknowledged that there would be a need to go into other businesses as the pearling went down, and he opened his first shop in Manama. During the war, however, Rashed went on to Baghdad to open a jewellery shop. In 1946 he returned to Bahrain and during a business trip to England he got his first car agency, for Austin – one of the first European cars to come to the Gulf. The agency developed with Austin Trucks and other agencies were added, like Rover, LandRover, Chrysler, BMW and Mitsubishi. Today Zayani Motors, managed by Rashed's grandson Nawaf, is the biggest car agency on Bahrain. The family also deals with properties and investment and they have started industrial production of both cables and car wheels in Bahrain. A few years ago they opened a private

Salih. They write about the state of the pearl market, prices and sales. I regret that they describe neither Paris and how they lived there, nor their journey, for in those days Paris had allure as a go-ahead city. The reason for their not writing about Paris was that they went there unwillingly.They went after the slump in the Bombay market and they hoped things might be better in Paris, a major market for pearls. (Shamlan 2000: 170)

If globalisation means the increase of cross-continental encounters, so the Gulf merchants travelling to Europe were becoming globalised unwillingly. And also the British administration in the Gulf were worried about the consequences of this globalisation, as the Political Agent on Bahrain, Major Daly, wrote to his government in Calcutta in 1923/4:

That Bahrain is gradually becoming more civilized may or may not suit us, but I fail to see how we can stop it. Every year more people from here go to Europe in the pearl trade and come back somewhat enlightened, and a number of educated people now come here frequently from India. It is not possible therefore that ideas should remain fixed.It was precisely because Sheikh Easa refused to move a little with the times, while his subjects were advancing, that gave rise to necessity for a more enlightened ruler. (Al-Tajir 1987: 79)

Major Daly had played a key role in the replacement of the old ruler, Sheikh Isa (r. 1869-1923) with his son Hamad (r. 1923-42), despite the fact that such internal affairs were not part of the British treaty with Bahrain (ibid: 93). The enlightenment that worries Daly at the same time as he promotes it seem to be enlightenment the British way; when Bahrainis go to Europe or when they get educated in British India they learn about the European ideas that equals enlightenment and knowledge about other systems of ideas and societies – the way of globalisation in the minds of most people today. However, though it may seem so to the British-European eye, this knowledge of other worlds and world views did not begin with British world domination in the 19th and twentieth centuries. The international value of the pearl economy throughout history should open our eyes to the involvement of seemingly peripheral societies like the Gulf region in world economy and distribution of ideas long before the coming of European powers to the eastern side of Africa.

Most importantly, the prominent families of the Gulf took part in the development of societies and the tawawesh were certainly among these families. Also when Sheikh Isa was deposed the Bahraini community reacted, some with support and some with anger; taking an active stance towards the development and formal organisation of society did not necessarily mean being enlightened the British way. Rashed al-Zayani, in his interview with me, remembers how his grandfather, Abdel Wahab al-Zayani, lead the protests against Major Daly and the British intervention in 1923:

by hiring the wrong people. We would like to have everybody in the company be part of us, and be part of our culture and what we stand for. And we don't really care who we hire, if they are a Chinese, Japanese - well I don't think we will get any Japanese here - but whether he is Sunni, Shi'a, we don't have a problem with that. (personal interview, October 2006).

Despite maybe not being attractive to Japanese employees, there is no doubt that Bahrain today is a globalised society with as many as 45% foreigners in the workforce. However, the pearl economy also invited foreign people to Bahrain before the oil boom. As previously mentioned, the divers were a heterogeneous community, but so was also the merchant class. Not only were they Sunni and Shi'a, also Indian merchants came to Bahrain and some settled there. According to Lorimer this was increasing in the good years of pearling around the turn of the 20th century:

A number both of the Tajir and Tawwash class are Indians, and the number of Indian Tajirs has increased in recent years, while that of Indian Tawashes has not diminished; nevertheless, in both grades of the profession, Arabs have multiplied more rapidly, and it is estimated that three-fourths of the entire trade is now in Arab hands. (Lorimer 1908: 2236)

The European connection

In those years European jewellers were coming to Bahrain too. Lorimer mentions a Madame Nattan from Paris that had difficulties in establishing relations to the local market (ibid: 2251). Other Europeans, however, are today very well remembered on Bahrain, and many tawash descendants have copies of photos with their grandfathers together with Cartier,[31] who was on Bahrain at least in 1911. Also another famous figure among Parisian jewellers, Monsieur Rosenthal, is well remembered on Bahrain. The Europeans probably came more in the later part of the pearl ages, because of the development of transportations, political stabilisation and not least good times of the market. However, already Linshoeten in 1596 reported how pearling was an important part of the Portuguese establishment on Bahrain (quoted above) and all the other historical quotations show that pearling did play a global role long before the 20th century.

It was also in the 20th century that Gulf merchants began travelling to Europe, which is also part of the global memories of the tawawesh community today. From Bahrain at least Abdel Rahman al-Ghosaibi and Jasem al-Shirawi went to Paris in 1933, trying to sell a collection of pearls there.[32] That it was an option to visit the European market was probably also due to the means of transportation and Saif Shamlan notes that it was not least because of the troubled market situation in the Gulf and Bombay after around 1925. It simply was not attractive to go further away than Bombay before, as the whole world used to meet there.

In my collection I have a bundle of letters sent to Kuwait from Paris by Husain, Yusuf and Muhamad from the Al Saif family, and 'Isa and Musa'id al-

1930s he went bankrupt. His situation was as desperate as for the people who used to live on the money that these tawawesh would distribute in society. But he was a merchant, a leading figure in his community and an entrepreneur willing to change. He was one of the many Bahrainis to start work at BAPCO, the British-Bahraini petroleum company, and due to his skills and background he quickly became supervisor of his team.

During World War II, when the British used the airport on Muharraq more extensively, Hassan al-Jawad was supervisor of the store rooms there. When the war ended, so did most of the business of these store rooms. But acquainted now with such general supplies he bought a small boat to transport goods from the big ocean ships to the Bahrain shore – in 10 years he had established a fleet of more than 30 boats. This business, however, was also finished when Manama established the modern port of Mina Salman in 1958. Therefore, in 1960, al-Jawad changed again and opened his first grocery store in Manama. Now, four decades later, Jawad Group is a big business group, still with grocery stores as the company backbone but also with various agencies, like the international Costa Coffee, and retail stores in both Bahrain and other Gulf countries. In this way, the Jawad family is a fine example of how the tawawesh families have been able to move with the times, thanks to their business skills and position in society.

Jawad Group today employs more than 3000 people in the Gulf region as a whole. Contrary to many modern companies in Bahrain, Jawad aims to employ as many Bahrainis as possible, or as Faisal Jawad explains: *”hiring Bahrainis is an important part of us. But again, we will hire Bahrainis as long as Bahrainis want to work”*. Coming himself from the villages west of the capital – the poorest area in Bahrain with a high unemployment rate – it is a priority for Faisal Jawad to participate in and help his society where possible. He was one of the founding members of the Wefaq political society that is today the biggest group of the Bahrain parliament and known as representing the native *baharnah* community. When I was waiting for my interview with Faisal Jawad in the Jawad Group headquarter in Manama, I noted three posters on the walls of the very modern front reception. One was in English and titled ‘customer creed’, advising to put the customer first. Another was some poetic verses about Imam Ali, the founder of the Shi’a sect (d. 661). And the third was a document from a charity donation, I was explained.

Charity and participation in society is an important part of this well-positioned company, as it was and is also to most tawawesh, Shi’a or Sunni. This could be religious charity, to health organisations, to education or to the poor and needy. It is part of the Islamic *zakat*, donations that should be 2.5% of the annual income. But, as Faisal Jawad stresses, discussing the company policy on charity, employment and participation in society:

> *We are not a charity ourselves, we are a business, and we have to conduct ourselves in business, and we have to be profitable. We would rather make money and give to charity rather than becoming a charity ourselves, otherwise we won’t make any money*

has its own chau, and after this the other pearls are grouped 4 by 4 as to how they are sorted and stringed according to size and quality. The prize of one chau is regulated by the quality and classification of the pearl; a *dana* pearl of *jiwan* quality may have the value of 300 Bahraini Dinars per chau. The highest chau of a single pearl I experienced in Bahrain was 8250 for a very big pearl still locked in the mother of pearl of an oyster shell. Depending on the quality of this pearl – which has not been estimated because the pearl is hidden by the mother of pearl - it could be worth 2.475.000 Bahraini Dinars or about 7 million US dollars.[29]

Two things may be said about this, relating to the world market. First, it is still clear that there is a highly esteemed value of such fine natural pearls among a small connoisseur elite on a global scale. Bahrain is maybe more than ever the world centre of this market, as the attention to natural pearls on the Bombay market has declined. Second, it is no surprise that when the world market was offered cultured pearls of a much more regular quality at a much lower price, it was very attractive to the world's consumers in general, and the reasons for the devastating competition and deroute of the natural pearl industry are obvious. Belgrave, in 1937, notes that when cultured pearls first appeared on the market *"they were sold at about one-third of the price of real pearls; now they cost less than one thirtieth of real pearls"*.[30]

So the sale of natural pearls dropped dramatically on the world market, which was also marred by the depression and the crash of the New York stock exchange in 1930. The consequences were rapidly felt in the Gulf and Bahrain, where the numbers of boats and crew employed fell dramatically with the value of catch, as can be seen in the government figure from 1926-1936 (noted in *hijra* year 1345-1355, Belgrave 1937: 50)

Year	**Number of Boats Civing**	**Number of Divers**	**Value of Catch Rs**
1345	515	16,250	Not recorded
1636	507	18,500	,,
1347	531	19,650	,,
1348	538	20,150	,,
1349	509	19,300	21,25,000/-
1350	504	17,600	18,32,000/-
1351	546	16,650	12,14,000/-
1352	436	16,000	13,40,000/-
1353	340	12,700	10,00,000/-
1354	316	11,550	8,33,000/-
1355	264	9,800	6,07,000/-

Note, - Value of catch and number of divers is only approximate.

These were years of disaster in Bahrain and the Gulf, and the beginning of the deroute was cosmologically marked by 1925 being also *The year of the sinking*, a season of stormy weathers where hundreds of boats and divers' lives were lost to the sea. In the middle of the 1930s there was no employment, no money and no market, and only few had an idea of the future impact of the oil that had just begun to be exported. It was a catastrophe for all classes in the Gulf, heavily felt by divers, captains, merchants and Sheikhs alike.

The Jawad Group – the background of a modern company

Hassan al-Jawad was one of the tawawesh who kept on travelling to Bombay to sell his collection of pearls – but without much luck, and while in Bombay some time in the

The global system of the pearl economy

First and foremost, pearls are a luxury commodity. Contrary to other primary industries in the Gulf like fishing and agriculture the production, or collection, of pearls was not intended for local consumption but for distribution on the world market. Pearls were and are used among the Gulf elites, but this is probably more an off-spin rather than an origin of their value. It was the international demand for pearls as jewellery that developed the economy, as has been witnessed by the above quotations from international authors throughout history.[27] These authors also demonstrate the importance of the Gulf in the global pearl economy, as the quality of the Gulf pearls have always been appreciated world wide, just as they are today. This made the otherwise small and peripheral towns of the Gulf central to this special economy, and among them Bahrain was the main location of the pearl market, as Kuwaiti Saif Shamlan notes:

> *The most important pearl market in the Gulf was Bahrain, which was second only to Bombay*. (Shamlan 2000: 71)

Bahrain was the centre in the Gulf, but Bombay was the centre in the world for the pearl economy. Shamlan probably refers primarily to the last couple of centuries when the system was enforced by the structure of the British Empire, but the trade routes between India and the Gulf have been well established through a long international history of the Gulf, where the Indian Ocean provided connections to a wider world both east – towards East Asia – and West – towards Africa and subsequently Europe. Pearls were the main commodity offered by the Gulf in this system, and Bombay was the meeting place for traders from all around the known world.

The value system of pearls was probably also of Indian origin. Pearls were and are weighed by *chau,* which is a complicated system in which the value of bigger pearls grows exponentially.[28] *Chau* does not follow the gram system, as the modern system of *karat* or the old, but still used, system of *mithgal* do. The *chau* of a single pearl or a necklace has to be calculated, it cannot only be weighed. To assist and systematize the value estimates merchants used a special book, locally known as *kitab al-chau (*simply 'the chau book'), which listed the chau values of various types and sizes of pearls (cf. the list of pearl types above). However, the base of the system was still the weight of the pearls, and an arithmetic formula was developed which in Lorimer's time was by *mithgal* and today by *karat.* A *mithgal,* in Bahrain, is 4.5 grams, and still smaller pearls are valued in collections by *mithgal.* A *karat*, used worldwide for gemstones and precious metals, is 0.2 grams, and this system is what most international customers would acknowledge today. Among tawawesh, however, the chau system is still the established system of value, and one *chau* equals $karat^2$ x 135/88, whereas by *mithgal* the formula was $mithgal^2$ x 330. All tawawesh today have a digital karat weight, but also they still have the kitab al-chau; however the formula is more used. When the value of a necklace is estimated, the pearls of the necklace are sorted into different groups. Often the central pearl is a fine *dana,* which

the pearls were the gateway to the international market, when they brought their collections to Bombay. In total, by way of the heterogenous workforce and the internationally appraised commodities, pearling made the Gulf take part in world trade throughout history. The merchants played a most important role in this system by their benefits, their concrete connections in and awareness of the world system and thus by their important role – socially, economically, politically – in their home communities.

Pearl colours

lulu qillabi - 'fickle' - white with a touch of red inside (S)
lulu aswad/ Lulu soda: black pearl (aswad = black)
lulu wardi: white pearl with rose luster
lulu banefsh siji: full rosecolouredd
lulu basli - onion coloured (onion = basl) (S)
lulu samavi / lulu uthmani: grey pearl (samavi = grey)
sinjibasi - with a constant colour
khadra - green, the worst colour (S)
(l*ama'an* = luster)

(S = from Shamlan 2000:81)

26

Types and Arabic names of pearls

lulu Tabi 'ayat: Natural pearls
ordered according to quality/price/chau

The quality classification (single or lot of pearls)

1st quality: jiwan - perfectly round, good luster, no marks (litt. life in urdu)
2nd quality: yaqa - 80-95% round

The single pearls classification, acccording to sahape. ordered by value:

dana: (big) round pearl, any single exclusive pearl, good quality.
sijini: teardrop shaped (from urdu: *teardrop*)
bejdawi: Oval shaped towards dropshape
adasi: Oval shape
tawali: long pearls, big but not round
bton: Half-round, one side is flat (from english: botton)
badih: Irregular
hasba: Unusual big pearl, often irregularly shaped
blister: Pearls stuck to the shell (mother of pearl) (English work, Arabic bathra)
sadaf - Mother of pearl in Arabic (*um al-lulu* is the name for a very big pearl)
buqa - Small pearls (can be crushed and eaten to give power)
khasha - Left out

good pearl necklace was perfectly completed with pearls in adequate shape, size and colours. Today stories go about necklaces which took 14 years to complete (cf. Anderson 2003).

The tawash went to the sea two or three times during the season, to call in on various boats, learn about their catch and possibly trade with the nakhodas. They were away for a week or so in a small boat and with a small crew of assistants (often foreign slaves?) and often a musician, too. Shamlan describes the route of the bigger Kuwaiti tawawesh:

> *The large-scale tawash would go in his own ship to the pearl-banks be they in Kuwaiti territorial waters, or off Hasa, Bahrain or Qatar or even sometimes as far afield as Omani waters. They would call in at Darin in Hasa to get supplies and would meet there and exchange news with other pearl merchants from Hasa, Bahrain and Qatar who happened to be in Darin. They would stop off in Bahrain, unquestionably the biggest pearl-trading centre in the Gulf. Bahrain was also a place for supplies and whatever was needed for the boats. Information about the state of the market there, in India and in Europe would be acquired which would determine operations.* (Shamlan 2000: 76)

In this way the tawawesh were part of the life on the sea but not part of the life of the boats and the practice of diving. When coming to the shore during and after the season nakhodas might also themselves go to the *souq al tawawesh*, the pearl market, in Bahrain primarily in central Manama, where merchants either had a shop or they just met in the *qahwe al-tawawesh*, the pearl merchants' coffee shop. Here, as I was told by descendants of merchants, people brought small bags of pearl collections (*tbaba*) but they would not open the bags. They discussed the price for each bag by a special system of secrecy, in which – while several merchants were there – two people would sit together, put their hands under a handkerchief and with their fingers touching each others' hands arrange a price. Maybe the seller could go around to find out who would give the best price, but according to my informants no buyer had seen the actual pearls.[25] The seller could be a nakhoda or a merchant. After this the lot of pearls was taken into the collection of the tawash who would organise it according to a complicated system of quality, types, size and colour. He then used the pearls either for jewellery or he sold them on as another lot of pearls, in the Gulf or in India. The most valuable pearl type is the *dana* which is a pure, big and perfectly round single pearl; merchants would often buy a big catch of pearls from a boat just to get one single dana, used as a single piece of jewellery or as the main pearl of a necklace. The dana must have a pure colour, with no marks or itches, but it is at the same time preferred to have a good luster, and a rosy luster of a white pearl is still the most precious. Black pearls, however, which are very rare are very valuable too.

The merchants had and still have great knowledge of the classification and values of the pearls. Lorimer notes that "even when otherwise illiterate [the merchant] is ordinarily a clever mental arithmetician" (Lorimer 1908: 2239). Their knowledge in sorting and trading

> *the divers have been unable in the past to obtain any redress from the powerful and united class of the Nakhudas.* (Al-Tajir 1987: 109)[23]

Because of their indebtedness, pearl fishers would often be forced to work for the Nakhodas either with the repair of boats, houses or in their gardens. Bedouins, according to Shamlan, would however be able to return to their animal herds and desert life, and on Bahrain most villagers would also themselves have gardens to attend. It was a possibility also to go outside of the Gulf to dive for pearls, as other places had other seasons. Lorimer (1908: 2229) notes that some boats went to the Red Sea and also as far as Ceylon. He thinks, however, that this is a recent development since trips to Ceylon had not been recorded before 1889. But as we have seen people knew well about the markets and pearl banks in other places throughout history and might very well have tried their luck in foreign waters.[24]

The tawawesh and the trade of pearls

The nakhodas, though masters of their crew, were often indebted themselves, as they had to get money to pay advances and loans in order to keep people on their boats. The nakhodas borrowed money from the bigger merchants, who, as it is explained by Belgrave (and confirmed by many of my informants), had a subtle way to make an interest on their loans, despite interest being forbidden by the Quran.

> *The nakhudas took to borrowing money of the shore merchants at the beginning of each season, and the shore merchants demanded interest on their loans. Because interest is forbidden by the Quran, it became the practice of the merchants to make their advances in kind, by handing over bags of rice, but if a receipt was given for one hundred bags, the recipient only removed eighty bags, the remaining twenty bags representing the interest. This state of things existed over a hundred years ago and probably before then. The amount of interest varied; it was never less than 20%, and in most cases it was very much higher.* (Belgrave 1937: 48)

In this way both divers and nakhodas had money trouble, but so had the merchant class. Belgrave later mentions that they would also be indebted, but downwards; they would only be able to pay their people as their buyer of pearls would sell on the commodities.

> *It is the practice for the buyers of pearls to pay for them when they re-sell, and this system has become a vicious circle: until the big merchants sell they cannot pay the medium merchants, and until the medium merchants are paid they cannot pay the small men.* (Belgrave 1937: 52)

In short, everybody was always in lack of money. The principal merchants, however, had quite secure positions as long as the markets were good; they were assured of money and kept on developing their pearl collections and increasing their worth. It was when the pearls came to the merchants that they were sorted out for jewellery; it could be years before a

did people coming to Bahrain and other pearl centres to look for work, from near and far in the Indian Ocean region. Such was the case at least in the 20th century, according to a note from the British Political Resident, in the later years of crisis and demonstrations among the impoverished divers:

> *The divers… are a heterogenous community – Baluchis, Arabs, Negroes, Nejdis, Persians, etc., and are difficult to control; I hope however that they have now realised that a resort to force is not the best method of representing grievances. On the other hand so far as economic conditions permit steps will have to be taken to remedy these grievances, though the problem is an exceedingly difficult one.* (in Al-Tajir 1987: 121)

Possibly, many of these foreigners would leave the Gulf in the off-season, if not bound to work for their nakhodas, but still Gulf societies seem to have been as heterogenous in the pre-oil era as in today's society largely based on migrant labour.[22] But as it is today, affiliation to powerful families would structure the status among the pearling work force. With their good relationship to Bedouin nakhodas, crew with Bedouin descent would probably be more likely to get the divers' position than immigrants or the native villagers of Bahrain, the *baharnah* who were Arab but Shi'a Muslims and not affiliated to the Bedouin families and life form.

According to one informant on Bahrain, a descendant of a Bedouin nakhoda family, the collapse of pearling was even worse to the nakhodas than to others in the system. The Bedouin nakhodas used to be leaders of their own business and were not – like their crew – willing to be employed by others in the newcoming oil companies, run and dominated by Westerners. To the crew, on the other hand, the work in the oil companies proved to be quite a relief from the hard work, economic dependency and many months away from their families. Now they could have a regular salary and daily job.

To the four month main season was added a small journey in the spring (*al-rakbah*) and another in the autumn (*al-quffal*), but in total the boat crews had no labour for more than half of the year. They needed money for their families when away during the season, and they needed money for their living in the off-season, so they had to have advances and loans from their respective nakhodas. As they were paid by the share system, their hope was that a good season would provide enough pearls and income to set them free, but this happened very rarely, if ever. In this way they would always be indebted to their employer and thus attached to him until they could pay their loans. Usually, the pearl fishers would die indebted, and therefore their sons had to take on the debt and work for the same nakhoda. This is the reason why the system has been compared to slavery, which is often the case in both historical literature and in the remembrance of many Bahrainis, divers, nakhodas and merchants alike. As the Bahraini historian Al-Tajir concludes:

> *The system as at present worked, amounts therefore for all practical purposes to enslavement from which*

Tools for pearling
dayyin - basket
futam - noose peg
zibal - rope with which the saib hauled up the diver
hajar - weight of stone, attached to the rope
khabt - finger cover of leather
bild - rope with which to measure ba'a, fathoms of water depth
mufiliq - knife
shemlol - clothes for proteciton
shamsul - pair of short black trousers used for diving
wizar - lungi (waist shirt)
(cf. Shamlan 107)
bestaktih - box for keeping pearls and tools
kitab al chau - book on the value of the various pearls
mizan - scale
tos - sieves (tasah, sing.)
dashta - red cloth containing pearl collections

21

Pearl diving was indeed hard work, and the conditions of work and life on the boats were harsh. Because it was the only occupation possible, people would go on working on the boats until of high age. Lorimer mentions some typical diseases among the divers, but also notes that it was not seen as "particularly injurious to health":

> *.. the occupation of diving, though a severe form of labour and fatiguing at the time, is not considered by those engaged in it to be particularly injurious to the health, and that it is practised even by old men; on the other hand it undoubtedly gives rise, in some cases, to diseases of the respiratory system and to deafness. A common ailment among divers is a skin disease, to guard against which those who are liable to it occasionally rub themselves before going to sleep with a decoction, called* jaft, *from the inner shell of the Persian acorn. Senna leaves and a few other common drugs are carried by pearling boats; but, in case of serious illness, recourse is generally had, whatever the nature of the symptoms, to actual cautery with a hot iron.* (Lorimer 1908: 2231)

The relationship between divers and nakhodas

Like the tawawesh – the pearl merchants who were not really a part of the pearl fishing itself – the nakhodas, or boat captains, formed a special class. Nakhodas were, not least in the last two centuries of the economy, typically from Bedouin families who had come to the coast from inner parts of Arabia to establish themselves as boat owners. They have usually come along with the ruling families of the various Sheikhdoms that established themselves in the 18th and 19th centuries (Zahlan 1998). According to Shamlan, also many of the divers were Bedouin who returned to desert life in the off season. In Kuwait as many as 90% of the divers were Bedouin (Shamlan 2000: 108). As a small island with no real desert, Bahrain has not been as dominated by Bedouin as neighbour Sheikhdoms, and many villagers took part in the diving too. So

Though the sea was free, the people fishing were not; the system was based on the belonging to a certain boat in the pearl fleet that operated collectively from each Sheikhdom, going at the same time and to the same pearl banks. Pearl fishing was not only the most important economy, it was also constituting a social system that had developed a differentiated and clear cut

The social stratification of Pearling

The *ghair* - dived for the pearls
The *saib* - hauled the divers on to the boat
The *radhif* - assistant
The *walaid* - apprentice (litt. boy)
The *naham* - the singer of the boat
The *nahkhoda* - the captain of the boat
The *tawash* - the merchant of pearls
The *musaqqam* - financed advances to boats and crew families
The *amir (al-ghawa)* - admiral of the pearling fleet
The *sheikh* - the ruler, taxed boats andtrade [19]

hierarchy. The main season – usually 4 months from May to September – was decided and ceremonially opened by the Sheikh, the local ruler. One of the captains of the Sheikhdom's pearl fleet was appointed the *amir al-ghaws* and was the leader of the fleet, deciding where to go. Each boat was managed by a *nakhoda*, who could also be the owner of the boat or could lease it from another nakhoda or from a merchant. The crew of the boat was divided into classes and paid various shares of the seasonal catch. The nakhoda, or the owner of the boat, received 5 shares and all nakhodas moreover had 3 shares, which were also a diver's share, the haulers had 2 shares and assistants 1. Apprentices, usually boys around 14 years of age, had no share (Lorimer 1908: 2233). A special role, and not always mentioned in this system, was played by the *naham*, who was employed by the nakhoda to lead the singing and music on the boat, providing rhytm during work and leisure in the nights.[20]

In the main season – *ghaws al-kabir* – the boats would only return to the shore 2 or 3 times to renew provisions. The diet would usually consist of fish, and rice and dates were brought from land. A usual dish was *muhammar*, rice sweetened with the juice of dates. The workers would only eat one meal a day, as the divers especially should stay slim and not be full of food when working. They could make up to 50 dives a day, starting at sunrise and finishing in the afternoon, each dive lasting usually 40-75 seconds. According to Lorimer, they would collect up to 20 oysters per dive, depending on the abundance at the chosen bank (Lorimer 1908: 2230). As mentioned above, divers closed their nostrils with the *futam*, nose peg, and wore protection clothes when necessary. They collected the pearls in a net basket, *dayyin*, which they wore around their neck. They covered their fingers with *khabt* of leather. When out of air they would pull the rope with which they were attached to the boat, and the haulers on boat would pull up the divers. On the boats, the oysters would dry and after that be opened by the crew collectively. When a pearl was found it was given to the nakhoda who would organise a collection in his *bestaktih*, a wooden box with numerous small rooms for pearls and his items, sieves, weigths, weigth stones etc.

the continuity of the social system, despite the economic transformations:

> *At the beginning of the century the merchant community in Kuwait formed a small, close-knit, homogeneous elite, an aristocracy of wealth, status and power. Fifty years later, on the eve of oil, the merchant community in Kuwait still formed a small, close-knit, homogenous elite, an aristocracy of wealth, status and power. In one way, nothing had changed. Yet in a period of significant socioeconomic transformation this continuity is remarkable.* (Crystal 1990: 56)

This complex relationship of continuity and change is important in understanding the historical developments and present structures in the Gulf. It is therefore necessary to look at the social system of the pearl economy as a background to the present. This also involves a description of the practice of pearl fishing.

The social system of the pearl economy

Pearls are found in oysters primarily at a number of certain pearl banks – *heirat* (sing. *heir*) – around the Gulf. Thus, fishing for pearls meant going to these banks. There never seems to have been attempts to industrialise or culturally control the pearl production by making oyster farms, as in Japan and elsewhere from around 1900.[18] On the contrary, it was quite a mystery how the pearl was produced, and many people believed in the old legend that the oyster came to the surface of the sea during night, opened itself and let in a piece of dew or a raindrop out of which the pearl was formed (Lorimer 1908: 2225; Shamlan 2000: 42ff). Comparisons between a cultured and a natural pearl just adds to the mystery; one of the qualities of natural pearls is that they have no core of seed or anything, but are just layer after layer of pearl neatly produced by the oyster.

The pearl banks were primarily found along the Arabian coast and especially around Bahrain. As Shamlan notes in his book on Kuwaiti pearling:

> *The pearl-banks of Kuwait are small and limited in contrast to the more extensive ones in the waters around Bahrain. When the banks are good they are called 'noble land', and when bad, they are called 'ignoble'.* (Shamlan 2000: 135)

However, oysters move in unpredictable ways, so a certain bank may provide a good catch one year but only little the next season. Therefore it was necessary for the pearl fleets to move around and they could do so freely; the sea was not divided among the various Sheikhs, according to the twentieth-century author Abd al-Wahab bin Isa al-Qatami:

> *There are no clear geographical boundaries between these banks. They exist only in the minds of the divers and in the nature of the seabed. A Bahraini diver may dive in any part of the Gulf, indeed from anywhere have the right to dive wherever there are pearls.* (in Shamlan 2000: 136)

of Gilgamesh, the hero and Babylonian king travels to Dilmun – ancient Bahrain – where he dives for the flower of immortality on the bottom of the sea. This flower is often thought of as the pearl. However, as Gilgamesh returns to the shore, he is tired and falls asleep; meanwhile a snake comes to take the precious flower. Thus, the snake but not Gilgamesh obtained eternal life and man had to accept his mortal place in cosmos. Archaeological excavations in Bahrain have found numerous snake burials in small jars; T.G. Bibby suggests that these refer to some version of this story that has been part of the mythology of ancient Dilmun (Bibby 1969: 164).[17]

Humanity may be somewhat disappointed with the lack of responsibility shown by Gilgamesh on the Dilmun shore, being too tired to take care of immortality. On the other hand, the plural accounts – historical and present – of the practice of diving clearly give the impression of a very hard and tiring life. The inhabitants of the Gulf were no Babylonian kings on a legendary adventure but were struggling to create a livelihood for their families the only way possible: To go year after year diving for pearls, in their youth hoping to find the one pearl that may not have promised eternity but at least a wealthy life on earth, in their later years suffering from hard work and bad conditions. Since there were little other paid work, and since the divers took advances for their families and thus indebted themselves to boat captains and merchants, the pearl fishers were tied to this profession in a manner resembling slavery. As Charles Belgrave, for 30 years advisor to the ruler of Bahrain, wrote in a report on the state of pearl fishing in the years 1926-1937:

> *There was practically no other occupation except diving, and while the men were young they were glad to dive; it was when they became old that they began to complain. These old conditions, for many years now a thing of the past, gave rise to the frequent and, in my opinion, previously justified criticisms in books and in newsarticles which described the conditions of the Bahrain pearl divers as almost that of slavery.* (Belgrave 1937: 48)

Belgrave is here also hinting to the reforms of the 1920s that he himself helped carry out, trying to reduce the dependence of the boat crews to their captains (al-Tajir 1987). But such conditions have probably been the situation for most of the Gulf inhabitants through large parts of history. ”We are all slaves of one master - pearl”, as the Doha Sheikh Mohammed bin Thani said to the British writer Palgrave (quoted at the top of this article).

A few years later people began to see this slavery conditions as part of history. Oil made way for rapid changes and offered a new prosperous economy organised in whole new, industrialised ways. The question is how this has affected the social structure of the Gulf societies, and especially the role of the merchant classes, hitherto so important in the economical and political life of their countries. Jill Crystal draws a comparison between the merchant class in Kuwait in 1900 and 1950, when the pearl economy had practically finished. To her the most remarkable feature is

included a description of pearls and the use of pearls especially in the Mediterranean region:

> *The first place therefore and the topmost rank among all things of price is held by pearls. These are sent chiefly by the Indian Ocean… but those round Arabia on the Persian Gulf of the Red Sea are specially praised.* (Pliny 77: IX,105)

Besides these plain reports, Pliny also tells a few stories about special pearls that are known to him thanks to the extension of the Roman Empire. Queen Cleopatra in Egypt were known to be in possession of some extraordinary valuable pearls with which she could entertain her Roman emperor guests.

> *There have been two pearls that were the largest in the whole of history; both were owned by Cleopatra, the last queen of Egypt – they had come down to her through the hands of the Kings of the East.* (Pliny 77: IX, 119)

Cleopatra invited the Roman Emperor Anthony to a banquet worth 10 million sesterces. Interesting to see how this could be done, Anthony attended and saw the queen take one of these two pearls – used as earrings – put it in a strong vinegar that supposedly melted the pearl, and then drank the vinegar. Both Anthony and Pliny seems impressed with this show of decadence – while Pliny's English translator notes that no vinegar exist that can melt a pearl, and that Cleopatra would know that by swallowing the pearl it would reappear in her possession.

In Greece, in the 4th century bc, Theophrastus wrote a treatise on stones, '*De Lapidibus'*. He notes on the pearl:

> *The so-called 'pearl' which is transparent in nature and is made into costly necklaces, also ranks as a precious stone. It grows in an oyster which is comparable to the* pinna*, but smaller. The dimensions of the pearl are those of a fish's eye of large size, and it is produced off the coast of India and certain islands in the Red Sea* (§ 36, here from Potts 1990: 138)

The archaeologist Potts notes that "most commentators agree that 'certain islands in the Red Sea' refers to Bahrain". The comparison of pearls with fish eyes is known from ancient Mesopotamia as well; at least the fish eyes imported to Ur in the second millennium bc is usually thought of as pearls (cf. Nielsen 1958; Carter 2005: 143). There are other accounts of pearling in Mesopotamian sources and significantly in a poetic obelisk inscription. The obelisk was presumably erected by a king in Nineveh, present day Mosul in northern Iraq.

> *In the sea of the changeable winds*
> *His merchants fished for pearls*
> *In the sea where the North Star culminates*
> *They fished for yellow amber*
> (Kunz/Stevenson 1908: 85)[16]

The most famous ancient reference to pearls is, however, only indirect (cf. Carter 2005: 143). In the 7th century bc version of the *Epic*

the sea. They also paint their feet and thighs black so as not to be swallowed up by the beasts of the sea, for these creatures shun black. The noise made by divers on the seabed is like that made by dogs. The sound passes through the water and the divers can hear each other. Many remarkable things are said about divers, pearls and the beasts of the sea. We have come upon all kinds of descriptions and accounts of pearls, their characteristics, prices and ways of weighing them. (Shamlan 2000: 35)

Al-Mas'udi clearly has great respect for the dangerous and hard life of the pearl divers. Shamlan comments that al-Mas'udi is right in pointing to the simple diet, that divers also today may put cotton in their ears to avoid pain or water, and that they protect themselves against beasts of the sea – ie. jellyfish, seasnakes and sharks – by wearing black, though in Shamlan's time it was rather black garments than colours under the feet. The *futam* used to close the nostrils is part of the heritage material of souvenir shops and museum collections also today, mostly established from the 1950s onwards, and the *futams* in Moesgård Museum's collections are made of horn. Fantastic as it may sound, other writers tell about the use of oil to enhance visibility in the sea (Shamlan: ibid), and according to Shamlan the special oil from sharks, called *sall*, can be used for this purpose. The Kuwaiti historian rejects, however, that divers howl like dogs in the water; but they may communicate by sounds.

By such references and accounts we are able to see that there is a remarkable continuity of both practice and importance of pearl fishing in the Gulf beyond the second millennium. And even Prophet Mohammed (c. 570-632), used pearls to describe Paradise, according to a *hadith* (saying of the prophet) collected by al-Timirdhi. Asked about people's life in the Afterworld, the Prophet answered:

*They wear crowns, the lowest pearl of which can light up all that is between east and west (*in Shamlan 2000: 32)

And in the Quran itself there are a number of references to pearls (cf. Shamlan 2000: 29ff). Interestingly, relating to Bahrain, Sura 55 refers to the two seas created by Allah, from which come the pearl and the coral. The name of Bahrain, as is often speculated upon, means in Arabic the two seas, and with its location in a sea rich on pearls the reference may be to this area.

He let forth the two seas that meet together, between them a barrier they do not overpass. Which of your Lord's bounties will you deny? From them come forth the pearl and the coral. Which of your Lord's bounties will you deny? His too are the dhows that run, raised up in the sea like landmarks.[15]
(Al Rahman (The Merciful), sura 55 verses 19-24)

Shamlan (2000: 34) also mentions Arab accounts of pearling from pre-Islamic times, and it was also an important part of the descriptions of Roman and Greek writers. Pliny, in the 1st century CE, wrote a lengthy thesis 'On Natural History' in which he

– but the reason for being in the Gulf was rather geopolitical, controlling developments in rival empires, Persia as well as Ottoman Mesopotamia and Arabia. Before the English, however, other European powers came to the Gulf with interest in trade, and according to the Dutchman Linshoeten pearling was the main reason for the Portuguese establishment in Bahrain,[12] where the first European colonists of the region had an important bastion during most of the 16th century.[13] In 1596 Linshoeten reports:

> *The principal and the best that are found in all the Orientall Countries, and the right Orientall pearles, are between Ormus and Bassora in the straigths, or Sinus Persicus, in the places called Bareyn, Cattifa, Julfar, Camaron, and other places in the said Sinus Persicus, from whence they are brought into Ormus. The king of Portingale hath also his factor in Bareyn, that stayeth there onlie for the fishing of pearles. There is a great trafficke used with them as well in Ormus as in Goa. (*here from Kunz/Stevenson 1908: 86)

Pearls were, however, an important part of the established Asian trade systems that the new European superpowers came to be part of after 1500. When the great Arab traveller, Moroccan-born Ibn Battuta, journeyed through the Gulf around 1350, pearling was in focus of his account and Bahrain mentioned as one of the centres.

> *The pearl fishery is situated between Siraf and al-Bahrain, in a calm channel like a great river. When the month of April and the month of May come round, large numbers of boats come to this place with divers and merchants of Fars, al-Bahrain and al-Qutaif.* (Battuta 1972 [1355]: 408f)[14]

Ibn Battuta goes on with a description of the diving process, but it is quite clear that this is based on second-hand information, and that Ibn Battuta has not himself seen pearl fishing in action (cf. Shamlan 2000: 36). It may be that he was not there in the diving season, which he himself describes as beginning in April and May, as it seems to have done throughout history, in the 20th century as well as in accounts earlier than Battuta's, for example the historian Ali bin al-Husain al-Mas'udi's (d. 956) in the 10th century, presented by Saif Shamlan:

> *Pearl-fishing in the Persian Sea takes place from the beginning of April to the end of September. Outside those months there is no pearl-fishing… Pearls do exist in other seas. They are a feature of the Abyssinian sea, and of the waters of Kharg, Qatar, Oman, and Ceylon. The divers take hardly anything with them except fish and dates and what goes with them. Eardrums could be burst when breath escapes the ears instead of through the nostrils which are blocked. They fix pegs made from coral or horn rather than wood over their noses. Into their ears they put cotton wool dowsed in grease. They squeeze some oil into the water and this enables them to see into*

possibly at its historical height, two outstanding works were published on the subject. Kunz and Stevenson wrote 'The Book of The Pearl' as a world survey of the economy, highlighting the historical importance of pearls in the Gulf and the high quality and value of Gulf pearls on the world market (Kunz/Stevenson 1908:85ff).[11] The most important and thorough analysis, however, stems from the Gazetteer of the Persian Gulf, masterfully put together by the British surveyor A.G. Lorimer. His appendix on the pearl fisheries is full of social, material and statistical details, and it is an important source for understanding the role of pearl economy in the Gulf (Lorimer 1908, cf. Carter and Shamlan).

The *longue durée* of the pearl economy

As can be seen from Lorimer's introduction to this appendix, quoted above, pearling was simply the monoeconomy of Gulf societies before the coming of the oil. It is probable that Lorimer's account comes just at the historical height of the pearl economy. The world economy as a whole grew rapidly during the 19th Century, and the British presence in the Gulf, making the region part of the Calcutta government, enforced the historical trade routes between the Gulf, the Indian Ocean and the rest of the world (cf. Chaudhuri 1990, Frank 1998). Lorimer himself documents the statistical growth of the economy from 1860 to 1905 (Lorimer 1908: 2252), and especially the Arab side of the Gulf was in this period strengthening its position. The relative importance of the former trade centre Lingeh on the Persian side was taken over by first Bahrain, then Dubai, making way for the later establishment of this booming city-emirate that is now the trade centre and icon of Gulf modernity:

> *Until so recently as 1902 Manamah and Lingeh were the only pearl marts of importance in the Persian Gulf; the former drew to itself all the trade of the middle, the latter that of the lower Gulf. Lately, however, in consequence of the stringency of the Persian Customs at Lingeh and of the extensions of steamer communication to the free port of Dibai, the trade of Lingeh has been in large measure transferred to Dibai… The great bulk of the pearls from Bahrain, Lingeh and Dibai are exported to Bombay, where they are classified for despatch to European and other markets, but some are sent to Baghdad.* (Lorimer 1908: 2236)

The centres of pearl trade may have shifted in this way throughout history, due to political, ecological and strategic currents, however it seems that the position of Bahrain as one of the entrepôts has been fairly stable.

Overall, it appears that pearling as such has had a continuous importance in the history of the Gulf, as I will try to show by the historical references in this section. Since Lorimer is the first to present a thorough statistical analysis, it is hard to say whether it has been a monoeconomy, as it was at Lorimer's own time. That it has been an important part of society, and had an international reputation, is, however, quite clear. The British Empire may have had some interest in the pearl economy – royal jewellery collections bear witness to that (cf. Kunz/Stevenson 1908)

al-Mannai reveal that the merchants were and are also central in the political structure of the Gulf societies. Mohammed al-Mannai, however, does not see himself as having been involved in politics – he was just helping the government in the field he knew about: trade and commerce. Many merchants seem to see things this way today. They are prominent families but government affairs are primarily for the ruling family and their appointed government. According to the British Political Resident in 1954, Sir Bernard Burrows, the view of the ruler of Bahrain, Sheikh Salman (1942-1961), was that ”the function of the government [is] to govern, of the merchants to trade, of the farmers to farm and of the workers to work” (quoted in Zahlan 1998: 69). Oil, in fact, had a strong effect on this division, ending the rulers' economic dependence on the merchants. As Jill Crystal opens her work on rulers and merchants in Qatar and Kuwait during the 20th century:

> *The development of oil in the postwar years has led to the withdrawal from formal political life of the merchants, the group which historically pressed its claims most effectively on the state. Merchant claims have not been put forward because of a tacit arrangement between the rulers and the trading families: a trade of wealth for formal power.* (Crystal 1990:1)

Thus, by making good business opportunities for the merchant class in the new economy the Sheikhs were secured their support. I will return to the discussion of the importance of these tawawesh families and the social and economic transformations of Bahrain at the end of this article. As this article also seeks to demonstrate the importance of the pearl economy through a long history, I will now look at how the long history of pearling in the Gulf is documented in historical literature, beginning with the most valuable works on pearling in the Gulf that I have consulted for the present study.

Literature on pearls

Given its historical importance, pearling has been the subject of a number of recent and historical accounts of the Gulf. The most recent, and very thorough, historical study of pearling is made by the British archaeologist Robert Carter (2005). Carter has found archaeological evidence of pearling in Kuwait and Abu Dhabi, and this is the point of departure for a very clear historical survey of pearling in the Gulf. A principal secondary source for Carter is the Kuwaiti historian Saif Shamlan (2000), himself a descendant of a *nakhoda* (pearl boat captain) family. Shamlan's original 2-volume treatise on pearling of the Arab Gulf, focused on Kuwait, has recently been translated into English. It provides a number of references especially to Arab literature on pearling, from the Quran onwards. In Bahrain, the former *tawash* (pearl merchant) Rashed al-Zayani, now chairman of the Zayani business group, presented me with a translation of his own book on 'Pearl Fishing and Trading' (2004) which, like Shamlan for Kuwait, gives a personal and thorough account of the importance of pearling to the Gulf societies.

In the beginning of the 20th century, when the pearl economy was still flourishing and

used to rule in Duraiya some 600 years ago. They may have family relations to the present ruling family in Arabia, the Saud family, but there are various opinions in this matter (cf. a book on Saudi genaelogy by Rashid bin Ali al-Hanbali). From Duraiya the tribe spread to many places in the Arab world, as far as Morocco. On the way to the Gulf they first settled in the Qatif oasis, growing dates and shipping them to Persia and India, bringing clothes and other goods back from there. They are now represented in all the Gulf countries. 7000 Mannais live in Qatar, among them some ministers in the present government. Also in Kuwait they are influential, and likewise in Bahrain where they count 2000 members. In Bahrain they started trading in pearls, according to a letter from Ceylon dated 1824. In this letter, a merchant connection in Ceylon expresses how he is sorry to know about this shift of business that has made the Mannais leave trade in Ceylon. However, he wishes them luck in their new business with pearling.[8]

Pearling was indeed good business for the Mannai family, and today Mohammed al-Mannai continues the family tradition as well as being head of the many commercial activities of the Mannai Group. At the age of 10, young Mohammed went with his grandfather, Isa bin Ali al-Mannai, to the pearl banks to trade with the pearl boats there, and he has been in the business since those days in the 1940s. He was educated in jewellery design in Pona near Bombay and on his return he quickly got involved in both family and national affairs. In 1955, at the age of 20, he was the youngest member of the new-established Council for Trade and he has since then taken on many trade related duties for the government. From 1990 to 1998 the ruler appointed him as a member of the *Shura*, the advisory body to the Government that was established in those years.[9] Mohammed al-Mannai's main office is above his pearl jewellery shop in the Sheraton Commercial Complex and there are other Mannai jewellery shops as well. He is also chairman of Mannai Group and other companies like Dilmun Poultry. The Mannai Group is also involved in trade with real estate and runs Mannai Glass and Aluminium (delivering, for example, glass for the brand new World Trade Centre in Manama), Redmack Industrial Services, and Universal Enterprises with food stuff and other activities.

The Mannai family story illustrates how pearl merchant families have been able to react on the the deroute of the pearl trade by diversifying and entering new types of businesses; even when they started pearling this was a shift from other businesses. By way of their experience in trading, contacts and savings these families have been able to continue their role as important business families in Bahrain, just as in other places of the Gulf. Knowledge of pearls, pride of heritage and also pure business – helped by the special status of Bahrain as the market of only natural pearls – have kept the families in the pearl trade, but many of them have skilfully diversified their economies. Thus, for these merchants the transformation from pearl economy to oil economy has presented both break and continuity. Maybe this can give hope to the many worries of what will happen when oil disappears from the Gulf.[10]

The stories of both al-Fardan and

The Fardan family: From Bahrain to all of the Gulf

Today, Ahmed al-Fardan is a jeweller with a shop in Bahrain Commercial Complex as well as in Seef Mall. Moreover he has the heritage shop in Bab al-Bahrain, the entrance of the old Manama Souq, and the heritage shop of the Bahrain National Museum. He is well known for his interest and skills in the traditional music of the Gulf which is also very much connected to the pearl business (see later, and especially Olsen 2003), and in general as a local historian. Ahmed al-Fardan can trace his family back five generations, the first of them most probably tawawesh from Sitra. His grandfather Hassan Ali al-Fardan, however, left both Sitra and Bahrain around 100 years ago. He settled in Kuwait but travelled all around the Gulf establishing the international reputation of the family.

The most famous and most wealthy tawash in the family, however, was Ahmed's father Ibrahim, who died as a very old man in 1980. He is well remembered by many Bahrainis and he was probably one of the most important pearl merchants of the 20th century. He travelled extensively around the Gulf and also spent a lot of time in Bombay, the Indian commercial centre for the pearl trade. He bought and sold pearls, but he was also one of the few people able to 'operate' pearls, a craft he had learned from his father. An operation means to cut the outer layer of a pearl, hoping that the inner layer is more perfect and thus making the pearl more valuable (see Shamlan 2000:48; Villiers 1940:381).[6]

Ibrahim had 7 wifes who gave him 16 children, born in Iraq, Bahrain, Qatar, Dubai and Bombay. Ibrahim al-Fardan's huge knowledge on pearls and trade made him sought after wherever he came in the Gulf as well in Bombay, and he also had close links to the ruling families of the various Gulf Sheikhdoms. At one time, when he returned to the Gulf from Bombay, he learned that one of his friends had been imprisoned. He immediately went to the Sheikh and inquired about this incident and as Ibrahim al-Fardan could guarantee that the prisoner was a good man he was released. It was also during a visit to the royal palace in Dubai that he accidentally fell and died a few days later.

Because of the widespread activities of Ibrahim al-Fardan the family is also today represented in all the countries of the Gulf, most significantly maybe Hussein in Qatar, Khalil in Dubai and Hassan in Abu Dhabi, all sons of Ibrahim. In Sharjah a commercial centre is known as al-Fardan complex, and in Dubai one of the big new mosques, Mesdjid Makki, has been built by Eimat and Mahmood Makki in honour of their father Hassan Makki (d. ca. 2000) who was a cousin of Ibrahim al-Fardan.[7]

The Mannai tribe: From Nejd to Bahrain and the Gulf

The Mannai tribe came to the Gulf area around 200 years ago. Around the same time as the Khalifa family settled in Bahrain, a branch of Mannai, lead by Salem bin Darwish al-Mannai, founded the village of Qalali on the northeast coast of Muharraq island. Both the Khalifa and the Mannai family are originally from Nejd, like many other tribal families. The Mannai tribe used to live in Duraiya near the present Saudi capital of Riyadh; according to some documents a Mannai ancestor (Mana)

among the many big traditional houses on Muharraq, which used also to be the residence of the ruling family of Bahrain and of other important merchant families – like the Fakhro family, for instance, with a big and fine old house in central Muharraq that used to be a public centre of the neighbourhood – and important tribal families like, for instance, Jelahmed family, whose fine old house is still to be found there.[4]

During my field study in Bahrain in the autumn of 2006 I was introduced to a number of these families. Apart from the families mentioned above, other important families came from various villages, and some of these families are also today involved in business. The Muharraq village of Qalali, for instance, is founded by the Mannai tribe, who moved to Bahrain in order to take part in trade and eventually pearl trade; and in the neighbouring village of Hidd, the Mahmood family, also of tribal descent, was invited to settle as religious Sheikhs. At some point in the 19th century they received a donation that allowed them to enter the pearl trade, and today Mahmood Pearls is one of the most important centres for pearl trade in Bahrain. Hidd and Qalali were both founded as tribal villages for Arabs coming from mainland Arabia around the time of the ruling Al Khalifa family, who established themselves on Bahrain in the 1780s. But also from the old villages of Bahrain came tawawesh families like the Fardan family from Sitra – still a famous and important tawash family – and the Jawad family who traces its origin to Karbabad. I will present a selection of these family histories in this article, namely al-Fardan, al-Mannai, al-Jawad and al-Zayani; the first two families in this section and the last two at the end of the article. Other families would surely be as notable as these, but these four families are singled out because they represent important varieties and similarities in the past and present of the pearl merchant families

Some of the pearl merchants, then, are Sunni Arab who came with or shortly after the establishment of the Sunni Khalifa government of Bahrain, and others are Shi'a Arab – locally known as *baharnah* - whose families have inhabited the islands before this important point in the history of Bahrain. Most Sunni merchants – coming from Arabia or later on from Persia – settled in Muharraq whereas the market of Manama was still dominated by the baharnah merchants who probably already had a well established market there. This is important as it shows both break and continuity in the social structure with the arrival of the present dynasty. It also shows a certain tendency towards a spatial division; but in light of the current global image of Sunni/Shi'a relationships it should be acknowledged that both groups were and are part of the merchant class and that both groups had prominent families important in trade as well as the traditional *majlis* and *shura* political consultations of the ruler. So ethnicity, sect and class are not necessarily parallel classifications and they should be distinguished in sociocultural analyses.[5] To better understand the role and development of merchant families I will now present two important families still active in the pearl trade: the Fardan family from Manama, originally Sitra, and the Mannai tribe from Qalali, originally Nejd.

pearl, developed in Japan at the turn of the century, and the interwar depression of the world market created a crisis to the economy of the Gulf that was about to result in the above forecast of A.G. Lorimer. Lorimer had experienced pearling at its height in the first part of the 20th century. What is important to understand, therefore, is that the change of primary economic resource from pearls to oil was not simply a natural shift from a traditional, arduous and to most people unrewarding work into a modern, industrialised and much more lucrative oil economy. It was rather a most fortunate takeover of one monoeconomy, oil, when the former, pearl, had just collapsed and had created a desperate situation in the Gulf. Pearling was declining from the late 1920s, and in 1932 oil was discovered on Bahrain, as the first place in the Gulf. It was, however, some difficult years in the 30s and 40s, before the Gulf societies could trust oil as their new base of existence.

Tawawesh families today

100 years ago, Lorimer registered more than 4500 pearl boats in the Gulf and in Bahrain alone 917, providing work for 17,633 men. According to Lorimer the population in Bahrain was around 100,000 (based on an estimated average of 5 people per household (1908:Vol 2, 237)), so probably more than half of the working men were in the pearl business. But after the collapse in the 1930s and the subsequent coming of oil, pearling has finished as an industry in the Gulf. There are, however, still a number of pearl jewellers and merchants, and culturally they form a distinguished group both in the local market – where they are still called *tawawesh* families - and in the world market, as the region has in fact strengthened its reputation as the world centre of the luxury commodity of the natural pearl. Bahrain, as the only country in the world, still prohibits trade with cultured pearls, and the trade in natural pearls, though not of important size in Bahrain's economy, is still a distinguished part of the Bahraini market, the old souq in Manama as well as the modern commercial complexes. A remarkable gathering of old tawawesh is today found in the fashionable Sheraton Commercial Complex in the centre of modern Manama. Likewise the most popular shopping centre, Seef Mall, in 2006 hosted as many as 19 jewellers, many of them pearl merchants, and neighbouring Al A'ali Mall presents the modern version of a *Souq al-tawawesh* – the pearl merchants' market – but despite the name only a few of the tawawesh are found there.

The old souq al-tawawesh was in the central part of Manama market, a few streets behind the present *Gold Souq,* a modern building with small shops of various gems and precious metals – also some descendants of tawawesh. Many of the big, old merchant houses are also found near this area, known for their family names like Bait al-Orayed, Bait al-Mudaifa, Bait al-Khalaf, and Bait Sayed Said. Only the Khalaf family still occupies and maintains their old house, but the others mentioned still stand. Other merchants lived in Muharraq and were nor are not linked to the Manama Souq. Among these are still well-known families such as the Zayani family, the Seyadi family or the Matter family. Some of their old houses, notably the fine Bait Seyadi, which is due to restoration by the Department of Culture and National Heritage, still stand

ecological structures – a *longue durée* in Braudelian terms (Braudel 1980). Second, the economy and practice of pearling is in itself interesting and specific to the region both historically and ethnographically. And third, it provides a necessary and useful historical background to the development of socio-cultural structures of the Gulf, due to the social system of the economy itself and the status of merchant families in particular. This article, therefore, includes these three fields by briefly presenting the history of four selected pearl merchant families, by giving a review of historical references of pearling in the Gulf, and by discussing the social structure of the pearl economy.

The study is based on research in Bahrain. Bahrain is singled out because it used to be the centre of pearl trade in the Gulf. Moreover it is currently on the forefront of political reforms in the region, inviting a broader population to take part in the development of society through the (re)establishment of *Shura* and *Majlis,* ie. an appointed and an elected chamber of parliament.[1] In this light, structures and developments of political participation is an important study, and especially the historical and present role of prominent families.

This particular field study was carried out in September and October 2006. I interviewed around 20 descendants of pearl merchant families, focusing on the role of these families in the Gulf society in the past as well as in the present.[2] These interviews provided a lot of information, not only about these families and the structures of an Arab Gulf society, but also on the structures and history of the pearl economy; hence this broad article. The article has the form of a report, as it was originally done for Moesgård Museum in preparation of new transhistorical exhibitions in the museum. A new exhibition building will host a permanent exhibition about the Gulf and is planned to open in 2012.[3]

Change and continuity for the tawawesh

> *Pearl fishing is the premier industry of the Persian Gulf; it is, besides being the occupation most peculiar to that region, the principal or only source of wealth among the residents of the Arabian side. Were the supply of pearls to fail, the trade of Kuwait would be severely crippled, while that of Bahrain might – it is estimated – be reduced to about one fifth of its present dimensions, and the ports of Trucial 'Oman, which have no other resources, would practically cease to exist.* (Lorimer 1908: 2220)

Usually when discussing the development of the Gulf, people focus on the great transformations of the oil economy, and for very good reason. Oil, when it began to provide revenues from approximately the mid 20th century, has transformed some very poor societies into some of the richest in the world (Zahlan 1998; Dresch 2005). It has crucially enforced the long history of geopolitical importance of the waterway linking the Indian Ocean to the Fertile Crescent and thus to the Mediterranean world. However, though on a different scale, oil took over just decades after another important and prosperous economy, pearling, had suffered a dramatic collapse. The industrialisation of the cultured

Pearling and Pearl Merchants in Bahrain

historical continuities and transformations in the Gulf

We are all, from the highest to the lowest, slaves of one master: Pearl
Mohammed bin Thani, Sheikh in Doha, 1863
(Palgrave 1865)

...Not even the most optimistic think that the pearl business will ever again become what it was in the past, when both Arabs and Europeans made huge fortunes out of Bahrain pearls. **(Belgrave 1937:52)**

The tawawesh families have more or less ended.. as a power. Because their power was derived from their financial strength. Once the financial strength is weakened so the influence is weakened. Now the influence will shift to families with a sort of modern avenues of trade... Where the money is, the power is, the influence is. It is as simple as that. **(Personal Interview with Jawad al-Orayed, descendant of a pearl merchant family, now deputy prime minister in Bahrain, 2006)**

This article seeks to provide an overview of the historical importance of pearl fishing and trading in the Arab Gulf and to discuss its continuous impact on present society. Thus, it aims to further the understanding of links between the past and present of social and cultural structures in the Gulf. The focus is on the economic resource that was most important to the societies before the twentieth-century discovery of oil. This resource is the natural pearl, the small gemstone produced inside the oyster shell, living in abundance in the shallow, warm waters of the Gulf. For centuries, most probably millennia, pearls were the gateway to the international market for the Gulf inhabitants. This was creating the social structure of the societies, making a few people rich and powerful – especially the *tawawesh* (sing. *tawash*) or pearl merchants in focus of this study - and the lives of the broad population dependent on the catch of the season and the conjunctures of the world market. In this way little has changed in the Gulf, distinguished today by its richness on oil and its authoritarian political system. However, as Jill Crystal points out in a study of merchants and rulers in Kuwait and Qatar (1990), before the coming of oil the ruling families were quite dependent on the merchant class in terms of customs, taxes and loans and therefore also advice and political backing. Thus, merchants were also an important part of the political structure.

The story of pearling has interesting perspectives for at least three different, but interrelated reasons that I will discuss in this article. First, it provides an example of a long historical continuity of economic, social and

Pearling and Pearl Merchants in Bahrain

historical continuities and transformations in the Gulf

Thomas Fibiger

University of Aarhus, Denmark

مقاربات

- الدين والمجتمع في بادية الإمارات
- ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية
- النسوية وما بعد الحداثة
- بلاد السود في روايات المؤلفين العرب القدامى
- العلوم الإنسانية ومسألة الأنموذج العلمي
- سؤال الفن

مقاربات

الدين والمجتمع في بادية الإمارات: رؤية أنثروبولوجية

عبد الله عبد الرحمن يتيم

أنثروبولوجي وأكاديمي من البحرين

الدين والمجتمع في بادية الإمارات:
رؤية أنثروبولوجية

عبد الله عبد الرحمن يتيم

المقدمة:

من الأمور اللافتة للنظر عند دراسة البِنى الاجتماعية لمجتمع مثل الإمارات العربية المتحدة خلال أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، أن تلك البنى لا تُبدي من السمات كتلك المتأصلة في البنى الاجتماعية للمجتمعات المجاورة له مثل: عُمان واليمن والسعودية.(١) إذ نجد أن الإباضية والزيدية والوهابية في البلدان والمجتمعات آنفة الذكر كنظم ثيوقراطية كانت تشكل جزءاً من الحياة اليومية وكذلك من بنى السلطة، بل هي أيضاً جزءٌ من الممارسة الدينية والاجتماعية. إن الملاحظة الآنفة الذكر، تقودنا إلى استنتاج مُفاده: أن تاريخ البنى الاجتماعية في الإمارات لم يخضع للمسار، أو المسارات، التي مرت بها بنى تلك المجتمعات؛ بل على العكس مما سبق نجد أن «الإمارة»، بوصفها نمطاً مبكراً للنظام السياسي في الإمارات، قد منح فئاتها الحاكمة المتمثلة في الشيوخ والأمراء دوراً أكبر وسلطة أعظم مقارنةً بالبلدان المجاورة، ونتيجة لذلك حظيّ رجال الدين في الإمارات بدور سياسي أقل أهمية.

ربّما كانت الأسباب الكامنة وراء هذا الدور الأقل أهمية الذي حظيّ به رجال الدين في تاريخ الإمارات الحديث كثيرة، منها على سبيل المثال: غياب نظام سياسي مركزي في البلاد بأسرها؛ فالحرب الأهلية التي مرت بها عُمان في القرن الثامن عشر، بما فيها الإمارات العربية المتحدة الحالية، وبخاصة الحروب المتتالية بين أكبر حلفين قبليين فيها، أي الهناوية والغافرية، أدت إلى ظهور العديد من الإمارات المتفاوتة من حيث حجمها الطبيعي وثقلها السياسي. وبينما عمدت الإباضية والزيدية والوهابية إلى توحيد بلدانها من خلال فرض هيمنتها على جماعاتها القبلية وخصومها إلى الحد الذي تمكنت من فرض سياسة تتجه إلى فرض أنظمة سياسية مركزية، نجد أن الإمارات، من ناحية أخرى، خاضت سلسلة من الانقسامات التي ولدت بدورها العديد من الإمارات المتناثرة في طول البلاد وعرضها.

قد تعدّ هذه السمات واحدة من الاتجاهات العامة للبنى الاجتماعية والثقافية في الإمارات، لاسيّما عند مقارنتها ببنى بعض المجتمعات الأخرى في الجزيرة العربية. إن السؤال الجدير بالطرح في هذا الصدد هو: إذا كان لرجال الدين في الإباضية والزيدية والوهابية دورٌ مهمٌ وتاريخيٌّ في مجتمعاتهم، لماذا افتقد نظراؤهم في الإمارات إلى مثل هذا الدور؟ وإذا علمنا أن الجواب هو بالنفي، فما الدور الذي لعبوه إذن في ظل غياب نظام سياسيٍ مركزي واحد؟ أشارت بعض الدراسات المهمة التي أُجريت مؤخراً في موضوع تاريخ التحولات الاجتماعية والسياسية في الإمارات إلى الدور الملحوظ الذي مارسته النُخب الدينية في مثل هذه التحولات ومن ضمنهم قُضاة الشّرْع، مثلاً، في المدن الساحلية.(٢) وبالنتيجة، ألمحت هذه الدراسات إلى ضرورة أن ننظر إلى هذا النوع من الأدوار بوصفها واحدة من المصادر الأصيلة في صيرورات التحول تلك. كما تشير دراستنا الراهنة، ومن منطلق نتائجها الإثنوغرافية، إلى إمكانية

أن تكشف المزيد من البحوث الإثنوغرافية والتاريخية في مختلف ثقافات الإمارات ومجتمعاتها، بما فيها تلك المتعلقة بمنطقة الجبال والصحراء والساحل، عن المزيد من الجوانب المتعلقة بممارسات السلطة الدينية الإسلامية.

وانطلاقاً من عملي الحقلي الإثنوغرافي في أحد المجتمعات الإماراتية ؛ في سلسلة جبال الحجر تحديداً، أي مجتمع «أهل الحَيَر» فإن الدراسة الراهنة تهدف إلى تسليط بعض الضوء على دور السلطة الدينية الإسلامية،التي تتخذ من المدينة قاعدة لها، في الحياة السياسية والثقافية لبدو الحَيَر في المنطقة الجبلية. ولما كانت هذه المشكلة قد استقطبت اهتماماً ملحوظاً في النظرية الأنثروبولوجية والدراسات الإثنوغرافية، كان لزاماً علينا التوسع في إطارها النظري قبل الشروع في طرح إشكاليتنا الراهنة.

ما الأمر المهم أنثروبولوجياً هنا؟

أرغب، بدءاً، في القول إنني وجدت أن الضبط الاجتماعي والسلطة هما السياقان الأكثر مناسبة لدراسة دور قاضي الشّرْع في الحَيَر، إلا أن مجرد الادعاء بهذا القول قد يوقعني في إشكال، ألاوهو أن المشكلة التي تتصدى لها هذه الدراسة ليست بالجديدة تماماً، بل إن العديد من جوانبها طالتها كتابات الأنثروبولوجيين الذين عملوا في مجتمعات الشرق الأوسط، وكان للمحصلات التي خرجوا بها أثراً في تشكيل نظرية وممارسة تخص الظواهر التي تمت دراستها تحديداً. ولهذا السبب سيكون من المهم جدا أن نرى الكيفية التي يمكن أن ترتبط بها إشكاليتنا الإثنوغرافية التي تخص مجتمع الإمارات بالمشكلات الأخرى التي درسها أنثروبولوجيو الشرق الأوسط. [٣]

لابد من الإشارة هنا إلى أن بعض المجتمعات القَبَلية الإسلامية التي درسها أنثروبولوجيون، مثل إيفانز بريتشارد وإرنست غيلنر في شمال أفريقيا، وفريدرك بارث وأكبر سيد أحمد في شمال غرب باكستان، وأوين لويس في الصومال، وعبدالله بوجره في جنوب اليمن،قد أمدتني بمعارف غنية من الناحية الأنثروبولوجية عن بعض السمات المهمة التي تتصف بها السلطة والضبط الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية؛[٤] إذ نجد في هذه المجتمعات أن ممارسة الزعامة والسلطة دائماً متجسدة في بِدْنات قبلية تمتد بنسبها القرابي إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم،وتحظى مثل هذه البِدْنات في المجتمعات القبلية الإسلامية بمعاملة تتسم بقدر كبير من القدسية مكنتهم من التمتع بمنزلة اجتماعية رفيعة. جعلت زعماء هذه البدنات بالغي التأثير والسلطة في مجتمعاتهم. ويبدو جلياً أيضاً أنهم عززوا لأنفسهم سلطة تقبلها جميع الجماعات القبلية في مجتمعاتهم؛ ونتيجة لهذا الدور أصبح لهم تأثيرٌ كبيرٌ في ترسيخ دعائم الضبط الاجتماعي والمحافظة على النظام الاجتماعي. ويتضح كذلك أن ما يجعل سلطة هؤلاء الزعماء المحليين مشروعة هو أولاً موقعهم في التنظيم الاجتماعي بوصفهم أعضاء في بدنات قبلية تتمتع بنسب مقدس، وثانياً نسق المعتقدات في المجتمع الذي يمنح رجال الدين المقدسين منزلة خاصة.

وإذا ما تخطينا تخوم منظور المدرسة البنائية الوظيفية البريطانية إلى منظور مدرسة الفعل الاجتماعي،سنجد عندئذ أن مفهوم الدين لدى أبرز أساتذة هذه المدرسة وهو الأنثروبولوجي الأمريكي، كليفرد غيرتز،من الاتجاهات المؤثرة في حقل أنثروبولوجيا الدين عامة وأنثروبولوجيا الإسلام خاصة، إذ نجد أنه على العكس من المقاربات السالفة الذكر،والتي عكفت على دراساتها المدرسة البريطانية ممثلة في نظرية الانقسامات القبلية والمحددات الإيكولوجية، والعلاقات الديناميكية، والدين بوصفه سلطة لتكريس الضبط الاجتماعي، نجد أن كليفرد غيرتز يستمد مفهومه عن الإسلام من رؤيته للدين بوصفه «مهماً من الناحية السوسيولوجية ... ليس لأنه

يصف النسق الاجتماعي ... بل لأنه، مثله مثل البيئة والسلطة السياسية والثروة والإلزام القضائي والوجدان الشخصي والإحساس بالجمال، بل إنه يُشكّل ذلك النسق».(٥) وهكذا فإن الدين، حسب غيرتز، لا يصف الكيفية التي يعمل بها النسق الاجتماعي فحسب، بل إنه يؤثر فيه أيضاً مثلما تفعل العوامل الأخرى مثل البيئة والسلطة السياسية و... إلخ.

والأهم من كل ذلك أن غيرتز يتعامل مع الدين بوصفه نسقاً ثقافياً وبوصفه أيضاً نسقاً للمعاني كذلك،(٦) وبناءً عليه ينبغي على الأنثروبولوجي، تبعاً لما يراه غيرتز، أن يقوم عند دراسة الدين، بتحليل «نسق المعنى المتجسد في الرموز التي تؤلف الدين تحديداً، وعليه ثانياً أن يربط هذه الأنساق بالبنى الاجتماعية والصيرورة السيكولوجية.» (٧)

ويعتقد غيرتز أيضاً أن بمقدور البعد الثقافي في الدين أن يكشف لنا عن نسق الحياة، وطريقة الاتصال، والموقف من الحياة،(٨) كما يشدد على أهمية أن نعدّ الدين بصفته «منظوراً دينياً، نمط رؤية ... طريقة خاصة في النظر إلى الحياة وأسلوباً خاصاً في فهم العالم»(٩) . ولهذا السبب يؤكد غيرتز أنه لا يمكن فهم الدين ضمن سياقه المناسب إلا من خلال «الوصف المكثّف» للنسق الثقافي في الدين. ولذلك نرى غيرتز يتطرق في كتابه «الإسلام الملاحظ» إلى ضرورة اتخاذ خطوات معينة بغية خلق فهم أفضل للدين في السياقات المحلية،(١٠) بما فيها «وصف الطيف الواسع من الأشكال التي تجلى عبرها الدين، وكشف النقاب عن القوى التي تقوم بخلق أو تغيير أو تدمير تلك الأشكال، والعمل كذلك على تقويم تأثيراتها المتنوعة وبحسب سلوك الناس في الحياة اليومية». (١١)

حظيت مقاربة غيرتز، في الآونة الأخيرة، بتقدير كبير من طلابه الذين عملوا على مواصلة عملهم الميداني الإثنوغرافي في مختلف المجتمعات الإسلامية. فعلى العكس من إيفانز بريتشارد وطلابه الذين رأوا أن المشكلة تكمن في سياق العلاقة بين الإسلام والقبلية، لم يهتم طلاب غيرتز بالأفراد بوصفهم فاعلين في المجتمع فحسب، بل أبدوا عميق اهتمامهم بالمعاني الرمزية للأفعال الاجتماعية والكيفية التي ينظر بها العامة من أفراد القبيلة إلى الإسلام. وحسب هؤلاء الطلاب الباحثون فإنه في حالة الكشف عن هذا المعنى الرمزي سيتم فهم النسق الثقافي للإسلام بصورة أفضل. وكانت هذه، مثلاً، مقاربة ديل إيكلمان في كتابه «الإسلام في المغرب» عندما درس دور سلطة الإسلام الدينية في أحد المزارات الصوفية التقليدية في مدينة بوجاد في المغرب. (١٢)

وعلى الصعيد النظري نفسه، عمد أنثروبولوجي آخر مثل، لورنس روزين، إلى تطبيق هذه المفاهيم في دراسته للمجتمع الإسلامي في مدينة «سفرو» في المغرب بغية التعرف على الكيفية التي يتمكن من خلالها المسلم العادي من الإمساك بالواقع الاجتماعي.(١٣) ولعل أكثر الدراسات صلة بمفهوم الضبط الاجتماعي بين طلاب غيرتز، هي تلك التي قام بها برنكلي ميسيك عن اليمن؛ فقد وجد أن دور المفتي في حل مشكلات المسلمين اليومية مكنته من لعب دور المؤول الثقافي الأصيل للنصوص الشّرعية الإسلامية. (١٤) كما وجد أن المفتي اليمني يعمل بصفته وسيطاً بين المسلم العادي في المجتمع والقاضي الشّرعي في المحكمة الشّرعية، وفي ضوء ذلك يستمد المفتي قوته وسلطته من تأويل النصوص الشّرعية الأمر الذي يؤدي إلى فض النزاعات بين الناس قبل وصولها إلى المحكمة.

وأخيراً، وعلى الصعيد ذاته، درس ريتشارد أنطوان أهمية السلطة الدينية من خلال تقصيّ دور القاضي الشّرعي في إحدى المجتمعات القروية القبلية في الأردن، ورأى أن القاضي يعمل بصفته وسيطاً ثقافياً فيتاح له إحداث التغييرات في قيم القرية عن طريق دوره في المحكمة الشّرعية. ويُطالب القاضي، من خلال فضه للنزاعات، بتأويل القوانين الشّرعية أو ملاءمتها

أو تسويتها لتتوافق مع مشكلات الناس اليومية، وهو بذلك يتسبب في إحداث التغييرات على المجتمع وعلى القوانين الشّرعية أيضاً. (١٥)

وإذا ما قارنا الأمثلة الإثنوغرافية المذكورة أعلاه بحالتنا الراهنة في الحَيَر الإماراتي، سيتضح لنا عدداً من الملاحظات الهامة. فعلى سبيل المثال إن المشكلة التي نواجهها هنا، ولاسيما بين طلاب مدرسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، هي أن معظم الدراسات الأنثروبولوجية تستمد أمثلتها من مناطق إثنوغرافية يمارس فيها السادة أو الأولياء دور السلطة والزعامة في النسق القبلي الانقسامي. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: ما الحال التي يمكن أن تكون عليها الأمور في بعض المجتمعات القبلية الإسلامية الأخرى كتلك التي لا يوجد فيها سادة أو أولياء؟ كيف سيتسنى للسلطة، حينذاك، أن تؤسس شرعيتها ؟ هل الدور الذي تمارسه سلطة بلا نسَب قرابي يرتبط بالسادة أو الأولياء في حالة هذه المجتمعات سيكون أقل من ذلك الذي يُمارَس في المجتمعات السابقة التي درسها الأنثروبولوجيون ؟

إن المنطقة التي أجريتُ فيها عملي الحقلي الإثنوغرافي،أي حَيَر الإمارات، فضلاً عن مناطق أخرى في الشرق الأوسط كتلك التي درسها أنثروبولوجيون آخرون مثل: طلال أسد، وريتشارد أنطوان، ودونالد كول، ووليام لانكيستر،والتي امتازت جميعها بعدم وجود سادة أو أولياء يؤدون وظيفة الزعامة والسلطة، ومع ذلك استمر الدور القوي الذي تمارسه الزعامة المحلية من خلال رجال القبيلة أو رجال الدين. (١٦) فعلى سبيل المثال، لا يوجد في المجتمعات القبلية في الإمارات أي جماعات أو أفراد يدعون أو يلعبون دور السادة أو الأولياء، بل على العكس من ذلك تخضع تلك المجتمعات لحكم الشيوخ الذين يتصرفون بصفتهم زعماء وحكاماً للمنطقة. ولهؤلاء الشيوخ ممثلون محليون معظمهم من زعماء القبائل أو العشائر المحلية. وفي بعض المجتمعات يعمد الشيخ إلى تعيين ولاةٍ يتصرفون كممثلين عنه. ولا يستمد الشيوخ هنا سلطتهم من الولاية أو السيادة بل يرتكز مصدر سلطتهم على الشجاعة والكرم، وعلى سُمعتهم كزعماء يتميزون بممارسة الحكمة في الأزمات والحروب. ولهذا يُنظر إلى القبائل التي ينتمي إليها هؤلاء الشيوخ على أنها من القبائل النبيلة ويتم التعامل معها على هذا الأساس.

ويتمتع الشيوخ بسلطة كبيرة وبشعبية واسعة في مجتمعاتهم. وكعلامة على شعبيتهم، مثلاً، فإن أفراد القبيلة يسمون هؤلاء الشيوخ بأسمائهم المجردة أثناء أحاديثهم عنهم فيقولون، مثلاً، سالم أو ناصر أو عبد الله ولا يقولون الشيخ سالم أو الشيخ ناصر مثلما يفعل بقية أبناء الخليج العربي.

وثَمةَ سمة مثيرة أخرى تتصف بها سلطة الشيوخ في الإمارات، وهي أنه بينما يتمتع مثل هؤلاء الشيوخ بدورٍ مُؤثرٍ في الحياة السياسية في القرى القبلية، إلا أنهم لا يقيمون في تلك القرى بل يعيشون في مدن ساحلية مثل: أبو ظبي، ودبي، والشارقة، والفجيرة . وهكذا ترسخ منذ منتصف القرن الثامن عشر واقع أن الشيوخ يعيشون في المدن بينما يعيش أتباعهم في الصحارى أو الجبال منذ أن تولى الشيوخ السلطة.

وهناك كذلك سمة أخرى مهمة يتسم بها واقع وممارسة السلطة في المجتمعات القبلية في الإمارات، وهي أنه بينما ينعدم وجود السادة والأولياء الذين يمارسون دورهم بصفتهم سلطة دينية، تتألف هذه السلطة بالدرجة الأولى من رجال الدين الأتقياء الذين لم يكتسبوا منزلتهم الدينية عن طريق الوراثة، كما هو الحال مع الأولياء والسادة، بل عبر دراسة العلوم الدينية أو بسبب تقواهم وورعهم الديني. ويستطيع رجل الدين، تبعاً لصفاته الشخصية ومهاراته، احتلال مستوى أعلى في السُلّم فيصبح «شّرْع» أو مستوى أقل يكون «مُطَوِّع» للقرية. ونجد في تاريخ الإمارات أن أغزر رجال الدين علماً، مثل القضاة والمشرعين، جاءوا من المدن. (١٧) وهكذا كانت المحاكم الشّرعية، وحتى

عهد قريب، تدار أساساً من قضاة يتخذون من المدن مراكزاً لهم،[18] بينما تركت القُرى القَبَلية في الهامش بأيدي رجال دين القرية ليقيموا الصلاة ويُلقوا الخطب والمواعظ وغيرها من الفُروض والواجبات الدينية.

يعرض المجتمع الإسلامي القَبَلي في الإمارات تحدياً جديراً بالدراسة، هذا التحدي يتمثل في إشكالية العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية، التي تمارس هيمنتها من مركزها في المدن من ناحية، والمجتمعات القَبَلية عند الهامش التي تضم رجال القبيلة، من ناحية أخرى. وسؤالي هنا هو: كيف واصلت هاتان السلطتان، السياسية والدينية، المحافظة على دورها ونفوذها في هذه المجتمعات على الرغم من الاعتقاد الذي ينظر إلى المجتمعات القَبَلية في الهامش بأنها في صراع مستمر مع الدولة أو السلطة المركزية؟ لقد فسر أحد الأنثروبولوجيين المشكلة بقوله: «إن وجهة النظر الأكثر شيوعاً هي تلك التي تنظر إلى الاثنين من منظور الثنائيات البسيطة بوصفها تمثل مبادئ للتنظيم الاجتماعي والسياسي مختلفة جذرياً. ووفق هذا النموذج، تكون القبيلة والدولة على علاقة تعارض وصدام دائمين؛ فكلاهما معرضتان للتهديد من خلال العصيان، عموماً، ومحاولات الدولة المركزية للحد من تمرد رجال القبيلة، حيث يعد ذلك من أهم الموضوعات في تاريخ المنطقة»[19]. ولهذا السبب نريد في حالتنا هذه أن تكون دراستنا مقصورة على إحدى هاتين السلطتين، وأعني بها السلطة الدينية، حيث أرغب في إيضاح الكيفية التي حاز بها القاضي الشّرْعي في المدن القوة والسلطة في القرى القبلية في الهامش، وكيف تمكنت المؤسسة الدينية من تزويد القاضي بالسلطة والقوة اللازمتين للتدخل في النزاعات المحلية في القرية،بل إصدار الأحكام القضائية فيها.

الحَيَر:

ولكي نضع أهل الحَيَر في سياقهم الاجتماعي والثقافي الملائم، وللبرهنة على تميّز ثقافتهم الفرعية مقارنة بغيرهم في بقية مناطق الإمارات، سأقدم وصفاً لبيئة الحجر يهدف إلى توضيح أثر مثل هذه البيئة على أنساقها الثقافية والاجتماعية.

يُعدّ الحَيَر، في الإمارات، جزءاً من منطقة أوسع تعرف باسم «جبال الحِجر»، وهي منطقة تتألف من سلسلة جبلية تغطي منطقة مساحتها ٣٥ ٠٠٠ كيلو متر مربع تقع إلى الجنوب الشرقي من شبه الجزيرة العربية. ويمتد سهل الحَيَر من المنحدرات الحادة في مضيق هرمز في الشمال الشرقي إلى منطقة راس الحد جنوب شرقي سلطنة عُمان. أما سهل الجبل الأخضر الذي يصل ارتفاعه إلى ٣ ٠٠٠ متر فوق مستوى سطح البحر، فيقسم السلسلة الجبلية إلى منطقتين هما الحِجر الشرقية والحِجر الغربية. وتقع معظم سلسلة جبال الحِجر الشرقية والغربية في أراضي عُمان ولا تمتد سوى سلسلة صغيرة من سلسلة جبال الحِجر الغربية إلى الإمارات. ويشكل الجزء الذي يقع في أراضي الإمارات نسبة العُشر من إجمالي سلسلة جبال الحِجر. وتنقسم سلسلة جبال الحِجر، إقليمياً، بين سلطنة عُمان والإمارات.ويحتل الجزء الذي يقع في أراضي الإمارات الجزء الجنوبي الشرقي من البلاد، وتتقاسمه الإمارات السبع التي تتألف منها الدولة، وبذلك يصبح لكل إمارة من الإمارات السبع حصة جغرافية وسكانية من منطقة الحَيَر.

وقد مارس الحَيَر تأثيراً قوياً في مجتمع الإمارات وثقافتها، وذلك بسبب طبيعة وخصائص الحَيَر الإيكولوجية، ولذلك شكل الحَيَر مجتمعاً يختلف عن المجتمع الصحراوي (الظاهرة) وعن المجتمع الساحلي(الباطنة). كما شكلت القُرى والمدن الساحلية، من الناحية التقليدية، مجتمعاً يعتمد على التجارة والصيد وكان مفتوحاً على اتصالات مباشرة بالثقافات الأجنبية مثل الفارسية والهندية والأفريقية. هذا الموقع الجغرافي منح المنطقة الساحلية القدرة على الهيمنة وبالتالي أتاح

لها تلعب دور المركز. ومن ناحية أخرى، صار للمنطقة الصحراوية طابعها الخاص ؛ فبسبب تمتعها بمساحة رملية كبيرة صارت بمثابة وطن للقبائل التي تمتهن رعي الجمال والتي يشكل سكانها وقبائلها الدعامة الأساسية للشيوخ حكام هذه المراكز. ومقارنة بالمناطق الصحراوية والساحلية، شكل الحَيَر مجتمعاً وثقافة كانت، ولا تزال، تختلف بصورة ملحوظة عن المنطقتين الأخريين. يتألف مجتمع الحَيَر من قبائل ليست من سكان المدن ولا من بدو الصحراء. ويشكل أهل الحَيَر في الإمارات وفي سلطنة عُمان كذلك، جزءاً من قبائل يعتمد بعضها على الرعي الجبلي ويعتمد بعضها الآخر على الزراعة أو كليهما معاً.

ومن قبائل الحَيَر المختلفة التي تسكن سلسلة جبال الحِجر نجد قبائل الشرقيين، التي تُعد من أكبر القبائل. ويشكل الشرقيون الذين يسكنون منطقة الحِجر الجبلية جزءاً من حلف الشرقيين لإمارة الفجيرة، ويمكن تقسيمهم، عموماً، إلى مجموعتين مميزتين ؛ مجموعة تعيش في المدن والقرى الصغيرة في المنطقة الساحلية لإمارة الفجيرة وهم من سكان المدن والقرويين، أي أهل الباطنة، ومجموعة ثانية تشكل ثلثي الإمارة تعيش في جبال الحِجر. ويعرف سكان هذه المنطقة بـ «أهل الحَيَر» وهم من قبائل المنطقة الجبلية. ويعيش الشرقيون بصورة متفرقة بين بعض الوديان في ذلك الجزء من سلسلة الحِجر الجبلية الواقع تحت سيادة إمارة الفجيرة. ومن هذه الوديان وادي حام الذي يعد من أكثر الوديان أهمية إستراتيجياً وإقليمياً.

أما من الناحية الجغرافية، فينتمي الحَيَر إلى بيئة المنطقة الجافة ذات التضاريس القاحلة جداً، وتهيمن على جبال المنطقة الصخور البركانية الجرداء والدكناء اللون، وغالباً ما تعمل الفيضانات اللامنتظمة على ترسب التربة الخصبة في التجاويف الصغيرة الحاوية على المياه الموجودة في المنحدرات. أما التربة فمالحة وطينية حمراء ذات نتوءات بارزة، إلا أنه وبسبب ندرتها وخصوبتها، إضافة إلى التعرية التي تتعرض لها بفعل عاملي الرياح والفيضانات أصبحت عزيزة على نفوس القرويين. في الغالب يظل الحَيَر جافاً في معظم أوقات السنة باستثناء بعض الأمطار التي تتساقط خلال أشهر محدودة جداً. وهو محاط بجبال عالية ومنحدرة، ويختلف ارتفاع هذه الجبال من الشمال إلى الجنوب. هذا وتقع أعلى الجبال في الشمال، حيث يصل ارتفاعها إلى ٢٠٠٠ مترٍ فوق مستوى سطح البحر، أما جبال الجنوب فيتراوح ارتفاعها بين ١٠٠٠مترٍ - ١٥٠٠ متر. يصل معدل تساقط الأمطار الكلي في منطقة الحًيَر إلى ١٤٠ملم سنوياً. [٢٠] ولا يعتمد الحَيَر على المطر مباشرة، كما لا تُروى المحاصيل الشتوية للقرية بالأمطار بل تعتمد القرى على مخزون المياه الجوفية في قيعان الأودية. ويروي القرويون مزارعهم وبساتينهم باستخدام نظم القنوات الجوفية المعروفة بـ «الأفلاج». وتتنوع المنتجات الزراعية بحسب المواسم، فيزرع الفلاح، على مدار السنة، محاصيل مثل: التبغ، والذُرة والحِنطة والشعير والدخن والعلف في فصل الشتاء، والتمور والمانجو والليمون في فصل الصيف. ويشتهر الحَيَر أيضاً بالمواشي كالماعز الجبلي والأغنام والجِمال، وأنواع قليلة من المواشي المحلية.

الطقوس والمعتقدات:

عليّ الانتقال الآن إلى نسق المعتقدات الخاص بأهل الحَيَر. وهنا، في هذه المنطقة، يتمكن كل من القاضي الشّرْعي الذي يسكن المدينة وأهل الحَيَر في المنطقة الجبلية من إيجاد أرضية مشتركة للحوار. وهنا أيضاً في هذا المكان يجد شخص قادم من مكان بعيد مثل القاضي الشّرعية والقوة لسلطته. ومن خلال وصفي لنسق المعتقدات الإسلامية عند أهل الحَيَر، ولكي أوضح نوع البيئة التي ينبغي أن يعمل فيها، سأحاول إيجاد توازن بين مفهوم الإسلام الرسمي ومفهوم الإسلام العملي.

من المعروف أن أهل الحَيَر هم من بين الجماعات القبلية الأولى في الجزيرة العربية التي تبنت الإسلام ديناً وطريقة حياة بعد القرن السادس بعد الميلاد. واليوم، لا يختلف أهل الحَيَر في ممارستهم للطقوس والشعائر الإسلامية اختلافاً كبيراً عن أي مجتمع إسلامي قبلي آخر يضم جماعات مختلطة من الفلاحين وبدو الجبال. وأعني بذلك أن للإسلام تأثيراً كبيراً في قيم ومعتقدات أهل الحَيَر.تُشكّل شخصية النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، ونهجه عنصراً مهماً في النموذج المثالي لأهل الحَيَر؛ فمثلاً، يتمثّل أحد جوانب إعجابهم بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم باتباع سنّة إطلاق اللِحى الطويلة ليظهروا أنهم متبعون لنهجه من حيث رجولته وورعه، تماماً مثلما يختتم كل شعراء أهل الحَيَر قصائدهم الشعرية بذكر اسم النبي عليه الصلاة والسلام.

وتُعدّ قبائل الحَيَر، من حيث المبدأ، من المسلمين السنّة، بينهم قبائل أو فئات قليلة تتبع المذهب الشافعي بينما يتمسك الآخرون بالمذهب الحنبلي ؛ فقبائل مثل الكنود، والجلايلة، وبني كعب، والصفدانة، والعبادلة، تتبع المذهب الشافعي، أما قبائل أخرى مثل الزيود، واليمامحة، والدهامنة، والزحوم، والحفتيات، والصريدات، فيتبعون المذهب الحنبلي. وتوجد، عموماً، اختلافات قليلة جداً في ممارساتهم لطقوس هذين المذهبين.

يُقيم أهل الحَيَر، ممن يتبعون المذهبين الشافعي والحنبلي، صلاتهم في مساجد مشتركة ويدفنون موتاهم كذلك في مقابر مشتركة. وهم لايختلفون في الطقوس الأخرى التي يؤدونها في دورة حياتهم، مثل الولادة والختان والزواج والموت، والشعائر الأخرى، المتعلقة بالطهارة والاجتناب.ويؤدي أهل الحَيَر، من المذهبين الشافعي والحنبلي،صلاتهم مجتمعين خلف إمام واحد مشترك، مثلما ينظر في نزاعاتهم المتعلقة بالزواج أو الطلاق أو الميراث قاضي شَرع واحد. كما يحتفل كلا المذهبين بمولد النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وهي من المناسبات الدينية التي يلتمسون فيها المغفرة والرحمة بالدعاء للموتى والمرضى ولمن هم في دور النقاهة، أو للتعبير عن الفرحة المشتركة بإنجاب طفل بعد سنوات طويلة من الانتظار،ولكن هناك أعداداً كبيرةً من الحنابلة في المدن الحضرية للإمارات، على سبيل المثال، لا يحتفلون بمولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل يعّدون ذلك بِدعة.

يحتفل أهل الحَيَر بميلاد أول طفل ويُسعدون بذلك كثيراً خاصة إذا كان المولود ذكراً، ويحتفلون بميلاد كل مولود جديد بذبح خروف أو ماعز له بعد مُضي أسبوع على ولادته، ويطلقون على هذه الشعيرة تسمية «العقيقة» إذ يوزعون لحم الذبيحة المقدس عادة على الأقارب والجيران ويطبخون قسماً منه للوليمة أو يعدون وليمة أخرى للرجال بعد مرور بضعة أيام. ولا يحدث اتصال جنسي بين الزوجين إلا بعد مرور أربعين يوماً على ولادة الطفل. وعلى الأم أن تطهر جسدها بمسحوق مصنوع من أوراق شجرة السِّدّر بعد أخذ هذه الأوراق إلى المُطَوّع ليقرأ عليها آيات من القرآن للبركة فتستخدمه الأم لتنظيف شعرها وجسدها قبل أن ترتدي الملابس الجديدة. وفي اليوم التالي، تُعلن الأم عن تطهرها وإتمامها مدة الأربعين يوماً بإعداد وليمة تدعو لها نساء الحي تُطلق عليها تسمية «الأربعين». وفي اليوم نفسه، يتم حلق شعر الصبي أو الصبية بالكامل، ويعدون شعر الطفل المحلوق جزءاً من شعائر التطهر.

أما الخِتان فيعدّ الطقس الثاني في دورة الحياة، ويخضع له الذكور والإناث. فعندما تبلغ الفتاة السنة من عمرها، تُؤخذ إلى امرأة متخصصة تُحدث لها شقّاً صغيراً في الجزء الأعلى من فرجها لا يسمح بخروج سوى القليل من الدم. تتم عملية ختان الفتيات بتكتم وبلا مراسيم احتفال، أما ختان الفتيان، فيقيمون له احتفالاً كبيراً ويعدون له وليمة يدعى لها أهل القرية كلهم. يتم ختان الفتيان، أحياناً، بين سِنّي الرابعة

والعاشرة. ومنذ أواخر السبعينات من القرن الماضي، صار ختان الفتيان كلهم يتم في مستشفيات المدينة. ويُعدّ ختان الفتيان والفتيات من طُقوس التطهر التي ينبغي أن يخضع لها كل طفل حديث الولادة.

لا تُقام لسن البلوغ أية طقوس احتفال عامة، عدا حالة وصول الفتيات لسن البلوغ ؛ إذ تأمر الأمهات بناتهن بتطهير أجسادهن، ولاسيما شعر رؤوسهن، عند انتهاء الحيض. وحينما تحيض الفتاة للمرة الأولى، تعمد الأم إلى إخبار الأب بأن ابنتهما قد أنهت فترة الطفولة «كَسَرَت». وحالما تصل الفتاة لهذه السن عليها الامتناع تماماً عن الاحتكاك بغير المحارم قبل زواجها وبعده. ولا توجد فترة طويلة بين بلوغ الفتاة وزواجها ؛ إذ حالما يعرفون أنها «كَسَرَت» يتم تهيئتها عندئذ للاقتران بزوجٍ مناسب. وتتزوج معظم الفتيات في سن الخامسة عشرة، ومنذ اليوم الأول لزواجها تبدأ المرأة بتغطية وجهها بما يعرف محلياً بـ «البُرْقع».

يتأخر الاحتفال ببلوغ الصبي قليلاً ؛ حتى يصل إلى سن البلوغ في الخامسة عشرة من عمره. ويتضمن هذا الاحتفال اختيار زوجة مناسبة له ؛ ويتزوج الفتيان بين سِنّيِّ الخامسة عشرة والثامنة عشرة. ويُعدّ الزواج في دورة الحياة هذه إعلاناً اجتماعياً عن حقيقة وصول الفتى إلى سن الرشد والرجولة. وفي هذه المرحلة، يعتني الفتى كثيراً بذقنه.

عندما يموت شخص في الحَيَر، رجل أو امرأة، تتم عملية تطهيره طقسياً بغسله بالماء مع مسحوق السِّدْر؛ ويقوم بعملية الغسل والتطهير للميت بنو جنسه. ثم يغطى بكفن أبيض، يُؤخذ بعدها إلى المسجد لتقام عليه صلاة الميت ليُحمل إلى المقبرة «المدينة» حيث يدفنه الرجال. وينبغي أن تتم مراسم الدفن خلال النهار، ثم بعد ذلك تقام في الليل وليمة «وحِْشه» لأهالي القرية كلهم، ويستمر العزاء أسبوعاً. وتخضع الزوجة التي فقدت زوجها إلى فترة عزل تامة «دين» حيث تعزل نفسها في بيتها مدة تسعين يوماً. ويحق لها خلال هذه المدة أن ترى أولادها وبناتها وعدداً قليلاً من محارمها من الأقارب، على أن العار سيلحق بهذه المرأة إذا ما خرجت من بيتها خلال مدة الدين هذه، لكن من وجهة أخرى يحق لها، بعد انقضاء مدة الدين، الزواج بشخص آخر إذا أرادت ذلك ورغبت في استمرار حياتها بشكل طبيعي.

وبعيداً عن الطقوس ذات الصِلة بدورة الحياة لدى أهل الحَيَر، يُعدّ الحسد جزءاً من معتقداتهم الشعبية والدينية التي يؤمنون بها بشدة ويسمونه محلياً «العين»، كما يعتقدون بالسحر والشعوذة؛ بالرغم من أن السِحر محرم وممقوت في القرآن، إلا أنهم يعتقدون أن بعض الأزمات التي تصيبهم ربما تكون بسبب السحر. ويرتبط الاعتقاد بوجود السحر باعتقادات أخرى مثل الاعتقاد بوجود الجِن. ووفقاً لما ورد في القرآن الكريم ومعتقدات أهل الحَيَر، يوجد نوعان من الجن ؛ الأول صالح، والآخر مُؤذٍ «مُو صالح». ومن يمارس السِحر والشعوذة يكون على علاقة بالجِن، ويستطيع أن يوجههم للقيام بعمل خير أو شر. أما الأشخاص الذين يعدّون أنفسهم ضحايا السِحر أو الحَسد فيلجأون إلى المَطَوّع أو العرّاف «الباصِر» الذي يستخدم طرائق مختلفة مثل قراءة آيات قرآنية على المريض الذي يعد ضحية الحَسد، أو يستعمل العِرافة ليُبطل مفعول الأذى الذي سببه الجن غير الصالح، المُرسل من قبل الساحر. كما يؤمن أهل الحَيَر بأن عدداً من المناطق والأماكن في الوديان مسكونة بجن غير صالحٍ، وبأن هؤلاء الجِن يسكنون القرى ليلاً. ولذلك يوصون أطفالهم بضرورة العودة إلى البيت قبل مغيب الشمس، وينصحونهم كذلك بعدم اللعب أو البقاء في أزقة الوديان. ويرون دائماً أن الأطفال الذين يمرضون فجأة من دون سبب واضح هم بالضرورة من ضحايا الجن أو الحسد. ولإبعاد الجِن والحَسد عن أفراد العائلة، تعمد الأمهات، عادة، إلى حرق كميات كبيرة من البخور في البيت عند مغيب الشمس.

وثمة نوع شائع من الجن يُصيب أهل الحَيَر أو يؤثر في صحتهم وهو «الزار» ، ومعظم الذين يتعرضون للإصابة به من الرجال والنساء البالغين. يمكن أن يكون الزار في الشخص نتيجة كونه مسكوناً بجني صالح أو غير صالح. ويُعدُّ «الخدّام»، ذوو البشرة السوداء المنحدرون من أصل العبيد،من أكثر الناس الذين يستخدمون الزار كمعالجين للمرضى. ويمكن أن يكون ضحايا الزار من كلا الجنسين ومن أية منزلة اجتماعية. ويقوم المعالجون «الأُبْـوَه» بإعداد جلسات خاصة لمرضاهم «العيّال»، إلا أن المسكونين بالزار من الممكن أن يتلبسهم الجن أثناء عزف الموسيقى أو أثناء رقصة«الرّزْفة» في حفلات الزفاف وكذلك أثناء تلاوتهم للمدائح النبوية في احتفالات الميلاد.

ولا تعدّ الطقوس والمعرفة ذات العلاقة بالممارسات الدينية متطورة عند أهل الحَيَر، كما هي عليه عند سكان الحضر من الرجال الورعين في المدن الساحلية؛ فالبيئة القاسية وغياب التعليم جعل مجتمع الحَيَر مفتقداً للشخصيات الدينية البارزة، ولذلك لا تعدو ممارساتهم الدينية الصورة المبسطة والعملية للمُثُل الإسلامية. وهذا لا يعني ما تكرره الكتابات الإثنوغرافية، الخاصة بالبدو العرب وأهل القبائل الإسلامية، من أن أهل الحَيَر متهاونون في فروضهم ومعتقداتهم الدينية. ملاحظاتي عن أهل الحَيَر مختلفة تماماً ؛ فقد لاحظت أنهم لم يستعملوا الصخور أو الطين في بنائهم للمساجد إلا في الآونة الأخيرة وما زالت مقابرهم حتى الآن بلا زخارف. وأكثر ما تكون مساجدهم مجرد قطعة أرض خالية من كل شيء تحيطها أحجار صغيرة بالقرب من بيت الأمير أو في ضواحي القرية حيث تقام فيها صلاة الجمعة والعيدين. وأثناء إقامتي في أحد الوديان، أصدر والي إحدى القُرى أمره إلى«البِيادير» بتنظيف المساجد مرتين، مرة قبل انتهاء رمضان ، أي قبل عيد الفطر بأيام قليلة، ومرة أخرى قبل عيد الأضحى.

في السنوات الأخيرة، أي منذ السبعيات من القرن الماضي، أصبح في كل قرية في الوادي مسجد رئيس بمنارة متوسطة الارتفاع، يستعمله الأهالي لإقامة صلاة وخطبة الجمعة وكذلك لإقامة الصلوات الخمس اليومية، وهناك القليل من المساجد بلا منارات. وتتألف هذه المساجد الصغيرة، بصفة عامة من غرفة صغيرة للصلاة، وعادة ما تبنى على نفقة الوجهاء من الزعامات المحلية. وتخلو هذه المساجد وكذلك المساجد القديمة من أية زخارف، كذلك لا يوجد أولياء أو عائلات من أهل العلم تسيطر على بوصفها مراكز دينية، كما هو الحال في أمكنة أخرى من المجتمعات القبلية الإسلامية، ومع ذلك تظل الحياة الدينية في القرى نشطة جداً، حيث تمتلئ معظم المساجد بالرجال والصبيان خلال إقامة الصلاة اليومية. وقد يقل عدد المصلين عند صلاتي الظهر أو العصر، نظراً لانشغال الرجال في حقولهم أو بساتينهم أو لوجودهم في المدن، وخلاف ذلك تكون المساجد مكتظة بالمصلين.

أهل الحَيَر صارمون جداً في أداء فروض صلاتهم ؛ إذ يشجّع الآباء أبناءهم على الذهاب معهم إلى المسجد في أوقات الصلاة. ولا يعدّ الذهاب إلى المسجد أيام الجُمع والأعياد فرضاً دينياً فقط، بل واجباً اجتماعياً أيضاً. وفي الأعياد، يلتقي أهل الحَيَر ببعضهم ويستقبلون ضيوفهم في اليوم الأول في الساحات الأمامية للمساجد، ثم يدعونهم إلى حضور الوليمة أو للالتقاء في مناسبة اجتماعية في بيوتهم في الأيام التالية. وتجري العادة، مثلاً، بعد انتهاء صلاة الجمعة والعيدين أن ينتظر الأمير والوالي بقرب مدخل المسجد لتلقي تهاني القرويين بالمناسبة.

ومن أركان الإسلام الخمسة التي يُؤمن بها أهل الحَيَر، إلى جانب الإيمان بالله ووحدانيته وإقامة الصلاة، صوم رمضان. ويمتنع الناس كلهم، عدا الأطفال الصِغار، والنساء في فترة الحيض، عن الأكل والشُرب والاتصال الجنسي بين الزوجين. كما يمتنع الناس كذلك عن المقابلات الاجتماعية والزيارات والعمل

الشاق في الحقل أثناء النهار. بعد مغيب الشمس، يقضي القرويون، ولاسيما الرجال، أوقاتهم في المساجد لإقامة صلاة التراويح. وخلال هذا الشهر، يُقدم الوجهاء، مثل الولاة وأسياد الحي، الولائم اليومية للقرويين، كما يقوم أفرادٌ آخرون من القرية بدعوة هؤلاء الوجهاء للضيافة. أما أصحاب الأراضي ومالكوها الذين يوقفون بعضاً من أشجار النخيل المزروعة كنوع من الزكاة «الفِطْرة» فإنهم يوزعون تمور تلك النخيل أو ما يقابلها من حنطة على الجيران والأقارب في القرية.

أما بالنسبة للزكاة بصفتها ركناً رابعاً للإسلام، فلا يزال عددٌ كبير من أهل الحَيَر يقوم بتأديتها، بل ويعدّونها طريقة لتطهير أموالهم ومآكلهم وجعلها حلالاً. ويعتقد أهل الحَيَر أنهم إذا لم يجعلوا الأرض التي يمتلكونها وماشيتهم حلالاً، من خلال دفع الزكاة، فسيكون واردهم من هذه الأرض والمواشي حراماً. وقد تكون من التَبِعات الأخرى على الممتنع عن دفع الزكاة أن الله سيمحق البركة من بقية أرضه وماشيته. وقد اعتاد الوالي جباية زكاة المواشي حتى أواخر الستينات من القرن الماضي، ولا تزال زكاة التمور مفروضة على الأرض بموجب نظام حِيازة الأرض وافلمحاصصة «البيدَرَة»، في حين ما عادت تُجبى زكاة التبغ بل تُرك الأمر منوطاً بمالكيها أو أصحاب الحيازات. واليوم، زاد تحول الزكاة إلى واحدة من مسؤوليات الفرد الدينية التي ينبغي له أن يؤديها. وفي الوقت الذي كانت فيه الزكاة، قبل بِضع سنين، تُجمع وتُرسل إلى حاكم الإمارة نجد اليوم أن الوالي يقوم بجمعها وتوزيعها على العائلات المعوزة في القرية. وتوجد في كل بستان تقليدي، في الحَيَر، أشجار نخيل يُراوح عددها بين النخلة الواحدة إلى أربع نخلات يهبها أصحابها لأغراض دينية، وتكون إما للمارة «السَّبِيل» أو لدفع الفطرة في شهر رمضان. كما تتم هبة بساتين ومزارع كاملة للوقف. ومن خلال تقديم مثل هذه الهبات يسعى أصحاب الأراضي ومالكوها إلى جلب البركة لأنفسهم وعائلاتهم ولتطهير أموالهم.

يُعد الحج الجانب الأخير من ممارسات الإسلام الرسمية ؛ إنه الركن الخامس من أركان الإسلام. كان الحج، وحتى عهد قريب، مقصوراً على عائلات الحَيَر الثرية. وبسبب ربط الحَيَر بطريق عام في العقود القليلة الماضية، أصبح بمقدور الكثير من رجَال القبائل الذهاب إلى مكة مرة أو مرتين خلال حياتهم. ويقوم مُتعهد الحُجاج بإعداد حافلات لنقلهم من القرى في الوديان إلى المدن، حيث يمكنهم بعد ذلك من السفر إلى جدة ومن ثَمّ يستقلون الحافلات إلى مكة والمدينة. ويُفضل بعض الحجاج السفر بالعربات عبر الطريق الصحراوي، لينالوا حسب اعتقادهم أعظم الأجر من الله في حجهم هذا.

يحتفل أهل الحَيَر بعيد الأضحى في وديانهم، بينما يحتفل أقاربهم من الحجاج في مكة، ويُعد العاشر من ذي الحجة علامة على قدسية هذا الشهر.ومن بين الذين يؤدون فريضة الحج، يُعد كبار السن من الرجال والنساء الأكثر عدداً، وبأدائهم لفريضةالحج يكونون قد أنهوا بعضاً من طقوس العبور المحلية لانتقالهم للفئة الاجتماعية التي تعدت مرحلة الشباب. ويكتسب الفرد الذي أدى مناسك الحج لقب «حاج» الذي يعطيه مكانة متميزة بين أهل القرية الأكبر سِناً وحكمة. ومع أن اكتساب اللقب يُعدّ جزءاً من الطقوس الإسلامية لأهل الحَيَر، إلا أنه يمنح حامله المكانة والنفوذ الاجتماعي الذي يمكنه من شغل مكانة رفيعة المستوى في القرية. واليوم، يندر أن نجد زعيماً محلياً في أي وادٍ من أودية الحَيَر لم يُؤدّ فريضةالحج.

وإلى جانب الاحتفال بعيد الأضحى بوصفه شكلاً من الطقوس الدينية يحتفل أهل الحَيَر فيه بقدسية هذا الشهر، نراهم يحتفلون أيضاً بعودة أقاربهم من الحج وذلك من خلال زيارتهم وتهنئتهم لأدائهم مناسك الحج. وتُزين بيوت الحجاج، عادة، بعلم الدولة احتفالاً بعودتهم. وبعد أيام من رجوعهم، تقام وليمة لأهالي القرية كلهم ويقدمون لزائريهم الهدايا مثل السُّبُحَ

والغُتَر الرجالية والطاقيّات. كما يجلب الحجاج معهم بعض الصور لمكة والمدينة ولوحات من الآيات القرآنية ليعلقوها في غرفة الضيوف من الرجال.

وتكاد تكون المعرفة الدينية المتقدمة بين أهل الحَيَر معدومة ؛ ففي الماضي، يمكن عّد الذين يجيدون قراءة القرآن على الأصابع. ويعمد رجال الحَيَر الأثرياء إلى جلب معلم قرآن مُتخصّص ليعلم أبناءهم المعارف عبر دراسة القرآن. بينما ظل بقية رجال الحَيَر ونسائها أميين حتى مطلع السبعينات من القرن الماضي، حينما بدأ الجيل الجديد من الفِتيان والفتيات الالتحاق بالمدارس. ويشجع الآباء أبناء هذا الجيل كثيراً على دراسة القرآن من أجل إمامة رجال الحي أثناء الصلاة. وفي بيئة تتميز بالأمية مثل هذه، يحظى المتعلمون وأهل العلم «المطاوِعة» أو العرافون «الباصرون: باصر للمذكر، باصرة للمؤنث» وكذلك الذين بلغوا مستويات متقدمة في العلوم الدينية والشريعة الإسلامية بتأثير وقوة فاعلين، وبذلك تكون لهم سلطة أكبر. وتميل طقوس أهل الحَيَر الإسلامية ومعتقداتهم إلى إنتاج متخصصين ومحترفين يزعمون أنهم ذوو قدرات عرفانية، مثل الباصر ووالد الزار، أو بسبب معرفتهم المتفوقة، مثل الشّرْع والمُطَوّع، أو بسبب ميزاتهم وإمكانياتهم الشخصية.

قضاة المدن وأئمة القرى:

يُعدّ «الشّرْع» رتبة من الوظائف الدينية، وتُعدّ وظيفته الدينية، مقارنة بممارسي الوظائف الدينية الآخرين، هي الأعلى من حيث السلطة والقوة. يُطلق أهل الحَيَر تسمية الشّرْع على قضاتهم الإسلاميين وينادون القاضي بلفظة « شيخ» حينما يخاطبونه أو يتحدثون معه شخصيّا. لكنهم في محادثاتهم اليومية يطلقون تسمية «شَرْع» على القاضي وعلى المحكمة الشّرْعية معاً. ولذلك تُعدّ كلمة الشّرْع إحالة إلى نوع من السلطة، مثلما تعني أيضاً القوانين والأحكام الإسلامية.

يستمد الشّرْع سلطته وشرعيته من القرآن والسنة النبوية؛ فهو رجل مقتدر ومتمكن بسبب تدريبه الديني الرسمي الذي يجعله يفرق بين الحلال والحرام ويهدي الناس إلى الطريق الواجب اتباعه. ويتمتع الشّرْع بموقع متفوق من حيث السلطة والقوة أكبر من موقع المُطَوّع بسبب طول فترة تعليمه الديني، التي قد تستمر سنين عديدة.

وبخلاف المُطَوّع، يتصرف الشّرْع بطريقة متحفظة جداً ورسمية في علاقاته الاجتماعية بالناس. كما تعني مكانته، بوصفه أعلى سلطة دينية، أن يعامله الناس باحترام ووقار ؛ فهو ليس مثل المُطَوّع القروي العادي الذي يختلط بالقرويين في الحياة اليومية ويتبادل الطرائف معهم، بل عادة ما يكون رجلاً طاعناً بالسن أمضى معظم حياته في تعلم الدين ويكرس نفسه لخدمة الإسلام. ويرى أهل الحَيَر أن الشّرْع هو الذي يقرر كون هذا الأمر حراماً وذاك حلالاً، وبالنتيجة فهم يحترمون مشورته ويأخذون بها.

تُعدّ مشاركة الشّرْع في الحياة اليومية لأهل الحَيَر أمراً مُهماً جداً يختلف تماماً عن دور المُطَوّع، فعلى المستوى السياسي المحلي للقرية، قد يجد المُطَوّع نفسه مغموراً في دور الوسيط لحل الخصومات المحلية، لكنه لا يستطيع أن يُلزم المتخاصمين بقبول التسوية التي يقترحها، في حين يتمتع الشّرْع بسلطة أكبر، كما يحظى بالسلطة التي تؤهله للتصرف بصفة مؤسسة شَرعية رسمية. ولهذا فإنه حالما تُرفع له أية قضية فإنه يحلها إما بالصلح أو بحُكم رسمي يتم التوصل إليه مع الشّرْع الذي يمتلك بطبيعته سلطة كافية لتطبيقه. وبينما يتصرف الشّرْع كمفتٍ من خلال تقديم فتاويه، فإنه يعمل أيضاً بصفة قاضٍ ويمارس تأثيراً كبيراً في حياة القرية. وكمثالٍ على قوة سلطته وتأثيره تلك الفتوى التي أصدرها لرجال القرية بخصوص تنقيب الآثار على يد فريق من علماء الآثار الأجانب الذين بدأوا التنقيب، خلال شهر يناير ١٩٨٨، في المقابر التي يعود تاريخها إلى ألف سنةٍ قبل الميلاد في إحدى ضواحي قرى الحَيَر.

وفي هذه القضية تحديداً أصدر الشّرع فتوى أعلن فيها أن التنقيب عن الآثار حلال ما دامت المقابر لا تخص المسلمين وما دامت المنطقة التي تكون فيها الآثار ليست جزءاً من أوقاف المسلمين. وقد أنهت الفتوى جدلاً دار بين الرجال الذين اعتادوا الحضور يومياً إلى غرفة الضيوف الخاصة بالوالي.

يلتقي الشّرع بالقرويين في محكمته في المدينة، ويلعب دوراً فعالاً بوصفه أعلى سلطة دينية. يزور أهل الحَيَر محكمته طلباً للمشورة والنصح في الأمور الخاصة والعامة. ويذهبون طوعاً أو يوصيهم الشيخ بالذهاب إليه من أجل خصوماتهم. قد تكون القضية بسيطة مثل تحرير عقد الزواج، أو معقدة مثل توزيع الإرث أو تطليق الزوجات المكرهات على الزواج أوالمضطهدات من قبل الزوج، ولذلك لا توجد حدود لنوع القضية التي يعالجها الشّرع أو لحدود سلطته على الأطراف المتنازعة.

ومن المظاهر الأخرى لنفوذ وسلطة الشّرع وتأثيره، إيجاده الحلول للعديد من النزاعات على الأراضي والخلافات الزوجية في مختلف القرى. وتعرض هذه القضايا كلها على الشّرع لمعرفة أحكامه الشّرعية وفق الشريعة الإسلامية، أي «حكم الشّرع» حسب تعبير أهل الحَيَر. ويُنهي أهل الحَيَر جدالاتهم، عادة، بتحدي أحد الأطراف للآخر لرفع القضية إلى الشّرع إذا ظن بصواب فعله. والعبارة الشائعة المستخدمة هنا هي «بيني وبينك الشّرع» أو «قل ما شئت لكن الشّرع هو الذي سيقرر إن كان ما قمت به حلالاً أو حراماً».

وإذا لم تتأكّد للقرويين الشّرعيةُ الدينيةُ لموقف أو سلوك معين، فإنك غالباً ما تسمعهم يقولون «خليك بعيد بمعرفة الحلال من الشّرع». وقد يستشير ابن الحَيَر أي قاضٍ يشاء فيه، لكنه حينما يحتاج إلى حكم شَرعي في خلافٍ ما، يلجأ إلى الشّرع الذي يعمل ضمن هيئة الفقه والسيادة في الإمارة التي ينتمي لها هذا الفرد والقاضي. وفي أكثر الحالات يذهب أهل الحَيَر إلى الشّرع الموجود في أقرب مدينة ساحلية، مثل الفجيرة، كلبا، خور فكان، دبا، أو يذهب إلى المدن، مثل الشارقة، دبي، عَجمان، راس الخيمة. وبينما كان القضاة، في السنوات التي سبقت السبعينات من القرن الماضي، يؤدون مهامهم القضائية في منازلهم أو في مجلس الشيخ الحاكم، ينبغي على القضاة كلهم، اليوم، تنفيذ واجباتهم في بناية جديدة في المدينة يتم تصميمها مكاناً للمحكمة الشّرعية. ولا يزال أغلب قضاة الشّرع الآن يستخدمون منازلهم خصوصاً بين الصلوات أو بعدها لإصدار الفتاوى أو للإجابة عن سؤال ما، بينما تحُال القضايا الخطيرة إلى المحكمة.

ولابد لي، قبل التفصيل في الموضوع، من العودة إلى موضوع هؤلاء القضاة أشخاصاً وتاريخاً. فطوال التاريخ، المذكور، لوادي حام، والوديان الرئيسة الأخرى في الحَيَر، ظل الشّرع يقيم في المدن حيث يعيش الشيخ الحاكم. لم يكن ثمة شّرع متزوجاً من أي من قرى وادي حام أو يعيش فيها؛ قد يأتي الشّرع لواد ما للزيارة أو بصحبة الشيخ لكن عمله يتطلب منه البقاء في المدينة.

اكتسب الكثير من الرجال الذين يقومون بوظيفة القاضي الشّرعي معرفتهم وتدريبهم بدايةً من المدن البعيدة التابعة للإمارات مثل الشارقة أو رأس الخيمة. وتلقى أهل العلم معارف الفقه الإسلامي على أيدي علماء كانوا يأتون من السعودية وبلاد فارس ؛ إذ يقوم العلماء السعوديون بتدريسهم وفقاً للمذهب الحنبلي، وتعاليم الإمام محمد بن عبدالوهاب، وابن تيمية، في حين يقوم علماء فارس بتدريسهم وفقاً للمذهب الشافعي. وفي بداية القرن العشرين توجه عدد من طلاب العلوم الدينية، ممن أصبحوا بعد ذلك قضاة للشّرع في مدن ومناطق متفرقة من الإمارات، إلى مراكز دينية مختلفة في السعودية وبلاد فارس للحصول على المعارف الدينية المتطورة والتدرب عليها. [٢١]

وكان للمدن الكبيرة الواقعة على الساحل الشرقي، خاصة تلك التي يزورها أهل الحَيَر بصورة منتظمة،

قضاة للشّرْع من أصول غير إماراتية أحياناً. ففي منطقة الشميلية، ولاسيما في مدنها الساحلية مثل خورفكان، ودبا، والفجيرة، لعب، ولا يزال، بعض علماء الدين السعوديين والعرب من أهل فارس دور قضاة الشّرْع منذ عدة عقود. فمثلاً، كان القاضي الشّرْعي للشرقيين في الفجيرة، المعيّن من قبل شيخ الشرقيين آنذاك، حمد بن عبدالله الشرقي، منذ أواخر الثلاثينات وحتى أواخر الخمسينات من القرن الماضي هو الشيخ عيسى بن موسى، وهو عالم دين وفقيه متضلّع من بلاد فارس وكانت لديه معرفة كبيرة بأمور الشّرْع.

وحينما كبر الشيخ عيسى بن موسى وتقاعد عن عمله كشَرْع، ولم يخلفه أحد في الفجيرة، لجأ الشرقيون وأهل الحَيَر إلى قضاة الشّرْع في المدن الأخرى من الشميلية مثل كلبا، وخورفكان، ودبا. وفي كلبا، قام الشّرْع المحلي، الشيخ حمد بن فلاو، بمهام قاضي الشّرْع لمدة من الزمن. وقد تلقى الشيخ حمد بن فلاو تعليمه الديني، في الشارقة وبعدها في قطر، وكان ذلك وفق منهج العلماء الوهابيين في السعودية، وتلامذتهم من الحنابلة في الإمارات من الذين عرفوا محلياً بـ «الموحدين».

أما في خورفكان، فقد مارس دور القاضي الشّرْعي الشيخ أحمد بن حسن والشيخ أحمد بن عبد الله، وهما من أحفاد العرب المهاجرين من فارس، تدربا سابقاً في بلاد فارس ثم أكملا تعليمهما على أيدي علماء من السعودية في الشارقة. وحينما تقاعد الشيخ حمد بن فلاو، قاضي الشّرْع في كلبا آنذاك، توجّه للعيش في رأس الخيمة، وحل محله الشيخ أحمد بن حسن ؛ القاضي الشّرْعي في خورفكان ليدير محكمة كلبا الشّرْعية مرتين في الأسبوع. وقد اعتاد الشيخ أحمد بن حسن السفر من خورفكان إلى كلبا في تلك الأيام لهذا الغرض. وفي مدينة مربح، إحدى قرى الفجيرة الساحلية، عمل هناك قاض آخر هو الشيخ راشد بن حسن،وهو من أصول عرب فارس، وقد ظل يقوم بمهام الشّرْع حتى وفاته عام ١٩٦٧م.

وفي أواخر الستينات من القرن الماضي، عين شيخ الشرقيين قُضاة شَرْع سعوديين كان أحدهما الشيخ عبد الكريم الشيحا، حيث عمل بصفته كبير القضاة ويساعده في عمله قضاة أصغر منه سناً. وكان الشيخ محمد الدخيل أول قاضٍ خلال المرحلة الأولى من عملي الحقلي الإثنوغرافي (١٩٨٧- ١٩٨٨م). بمثابة مساعد قاضٍ للشيخ عبدالكريم وتدرب كلاهما في السعودية وحصلا على تعليمهما الديني هناك.

والسبب الأكثر وضوحاً في وجود قضاة الشّرْع من فارس والسعودية في الإمارات الشمالية عموماً، وفي منطقة الشميلية على وجه التحديد، هو أن السعودية وفارس كانتا من المراكز الرئيسة للتدريب الديني لعدة قرون، ولم تكن الوجهة إلى اليمن أو عُمان، بسبب وجود الزيدية في الأولى والإباضية في الثانية، أمراً مرغوباً فيه، في أوائل القرن العشرين.كان المتاح أمام عالم الدين في الإمارات، بصفته مسلماً سنياً، خيار الذهاب إلى أقرب بلدين مجاورين له من أجل الحصول على تعليمه الديني؛ وهما السعودية من ناحية وفارس من ناحية أخرى. وفي يومنا هذا، تناقص وجود وتأثير قضاة الشّرْع من عرب فارس بصورة ملحوظة في الإمارات الشمالية مما ترك السلطة الدينية العليا للشّرْع بأيدي الأغلبية المكونة من الفقهاء السعوديين. وتلقى معظم الفقهاء السعوديين تعليمهم الديني في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في السعودية.

بعد تلك الخلفية المختصرة التي قدمناها للقضاة والشّرْع في الشميلية، سننتقل الآن لإيضاح دورهم من خلال الوصف الإثنوغرافي للمحكمة الشّرْعية. سأوضح دور القاضي الشّرْعي ونوع الخلافات والنزعات التي سعى لحلها أو إصدار الاحكام فيها، مع تقديم مثال لاحدى الحالات العملية التي نظر فيها الشّرْع. وآمل أن أوفق في إيضاح الكيفية التي يقوم بها قاضي الشّرْع بالتوسط بين عادات أهل الحَيَر وأعرافهم وتقاليدهم المحلية من

جهة، وبين التراث الفقهي والشّرْعي الإسلامي من جهة أخرى، وكيف يتيح كل ذلك للشّرْع إحداث التغييرات في عاداتهم وثقافتهم من جهة أخرى.لقد ارتبطت تجاربي الشخصية والميدانية ارتباطاً كبيراً بقضاة الشّرْع بالمحاكم الشّرْعية في دبا، وكلبا، والفجيرة، وخورفكان، ولذلك سأختار إحداها للتوضيح.

محكمة وقاضي كلبا:

تُعدّ المحكمة الشّرْعية في كلبا من المحاكم الرئيسية في هذه المنطقة من الإمارات، وتوجد محاكم إسلامية أخرى في المنطقة الشمالية منها تعمل إما يومياً أو مرة واحدة في الأسبوع، أما محكمة كلبا فتعمل يومياً. (٢٢) شيدت المحكمة على أرض تبلغ مساحتها عشرة آلاف متر مربع، وذلك بالقرب من الديوان الأميري ومبنى البلدية. فوق البوابة الرئيسة للمحكمة توجد لوحة بيضاء مكتوب عليها بالعربية وباللون الأسود عبارة «محكمة كلبا الشّرْعية».

يتألف مبنى المحكمة من قاعة رئيسة ومكاتب للقضاة تحتل حوالي ثلث مساحة المحكمة، أما المساحة المتبقية، فقد تم استغلالها في بناء مسجد خاص بالمحكمة وموقف للسيارات. يتكون مبنى المحكمة من طابقين، خُصص جزء كبير من الطابق الأرضي مكتباً لكبير القضاة، ويضم أيضاً قاعة لجلسات المحكمة تبلغ مساحتها ٦٠٠ متر مربع، كما توجد منطقة مساحتها ١٦٠٠ متر مربع مخصصة للانتظار، بالإضافة إلى مكتب للتسجيل والاستقبال. وهناك أيضاً غرفة لانتظار الرجال تشتمل على غرفة أصغر ومعزولة خاصة بالنساء. كما توجد كذلك غرفة للسجلات والأرشيف ومرافق صحية. أما الطابق الثاني، فيضم مكتبين، يُستعمل الأول كقاعة محكمة خاصة بصغار القضاة، وبجانبها مكتب مخصص لمقابلة النساء في حالة جلسات الاستماع الخاصة جداً.

واعتاد الشّرْع، قبل السبعينات من القرن الماضي، إقامة المحكمة في غرفة الضيوف في منزله أو يعقد الجلسة في مجلس الشيخ. ولم يحتفظ القضاة السابقون بالوثائق القانونية الصادرة عنهم، وإنما كانت تسلم للمتخاصمين. وقد خصّصت المحكمة، منذ السبعينات من القرن الماضي، موظفاً يدون القضايا في سجل خاص بكل قضية ليقوم الشّرْع بعد ذلك بدراستها. واليوم، يقوم كاتبان بمساعدة القضاة إضافة إلى شرطيين وساعٍ واحد.

تستمر ساعات العمل في المحكمة بين الساعة السابعة والنصف صباحاً حتى الواحدة والنصف ظهراً. وينتظر الرجال والنساء ممن لديهم معاملات أو قضايا تنظر فيها المحكمة في قاعات منفصلة. يصل القاضي عادة حوالي الساعة الثامنة صباحاً ويحييه الحضور وقوفاً عند مدخل المحكمة، تاركاً خلفه حذاءه ثم يدخل غرفة المحكمة. ويعدّ خلع الأحذية بالنسبة للشّرْع وكل من في القاعة، من علامات احترام المحكمة. ولهذا ينبغي لكل من يأتي إلى قاعة المحكمة أن يدخل بقدمين عاريتين.

توجد منضدتان في غرفة المحكمة؛ واحدة كبيرة للشّرْع وأخرى صغيرة للكاتب. وحول جوانب الغرفة الثلاثة الأخرى هناك صفان من الكراسي. و توجد أمام مكتب الشّرْع أربعة كراس متراصة مخصصة لجلوس المتخاصمين أو مقدمي الشكاوى لعرض قضاياهم. توجد خلف القاضي خزانة كبيرة للكتب، مزدحمة بكتب دينية مختلفة عن الإسلام، وبجوارها صُفّتْ الكثير من التقاويم الإسلامية القديمة والحديثة، ويتم تعليق التقاويم الحديثة على الرفوف.

وما إن يدخل الشّرْع قاعة المحكمة حتى يدخل بعده الحضور كلهم. وقبل أن يبدأ بسَماع القضية الأولى، يقضي القليل من الوقت في توقيع الوثائق الصادرة عنه حديثاً. وبينما هو يوقع وينظر إلى الأوراق، يردد التسبيحات بصوت مرتفع، ثم ينادي على المدعي الأول أو صاحب القضية أو الملتمس ليمثل أمامه جالساً.

تُعرض القضايا في المحكمة ويتم الاستماع إليها

عَلناً، وبمقدور بقية الحضور الجلوس والاستماع إلى وقائع القضية. وفي الكثير من القضايا يدعو الشّرْع بقية الحاضرين للمساعدة في الصلح أو لحسم الخلاف قبل أن يدرسه هو ويصدر حُكماً فيه. وعلى أية حال فإن القضايا التي تستدعي حضور النساء والتعامل مع الأمور الخاصة جداً، مثل العلاقات الجنسية بين الزوجين، يستمع إليها الشّرْع عادة في مكتب خاص. ويعمد القاضي أثناء جلسات المحكمة المنعقدة إلى التخفيف من جدية القضية بطرح بعض الطرائف على الحاضرين وسرد القصص المسلية أو إبداء بعض التعليقات الطريفة بخصوص القضايا المعروضة عليه، وقد يستمد قصصاً من التاريخ، ويطلب من الساعي، مراراً، تقديم الشاي. وفي غضون ذلك يمنح المدّعين فرصة الاتعاظ من طرائفه وقصصه، كما يشجع الحاضرين على إقناع المدّعين بالصفَح والصُلح.

يستعمل الشّرْع لغة مميزة جداً؛ فهو يتكلم اللهجة المحلية لكن تطغى على حديثه المصطلحات العربية الفصيحة. وعند الساعة الثانية عشرة ظهراً تقريباً يُنهي الشّرْع جلسته مؤقتاً، ليذهب مع موظفي المحكمة والحضور إلى مسجد المحكمة لأداء صلاة الظهر، ولتبدأ الجلسة مرة أخرى حال انتهاء الصلاة وتستمر بعد ذلك حتى الواحدة والنصف بعد الظهر.

لا توجد قواعد مكتوبة تخص إجراءات المحكمة الشّرْعية ؛ فالشّرْع يصغي إلى المدعي ثم يعطي المدعى عليه فرصة للإجابة. ولا يتم توكيل محام لأي من المدّعين بل يُتوقع من الشّرْع أن يمارس دورَ القاضي والمحامي معاً. وفي الجلسات التي حضرتها مع كبير القضاة والقاضي الأصغر، وجدت أنهم قد يطلبون الشهادة، بعد سماعهم لكلا الطرفين، إذا ما اعتقدوا بأهمية وخطورة القضية المعروضة. وعند وجود الشهود في المحكمة، يتمُّ استدعاؤهم للشهادة في الحال، أما في حالة عدم وجودهم، فيطلب الشّرْع من المدّعين إحضارهم إلى المحكمة، ويُعاد فتح القضية مرة أخرى حالما يصل الشهود إلى المحكمة. ويدرس الشّرْع قضايا المدّعين الذين يعرضونها مباشرة عليه في المحكمة، إما باتفاق الطرفين المتنازعين، أو بمبادرة أحد الأطراف المتنازعة؛ على أن هناك قضايا تحُال للشّرْع إمّا عن طريق ديوان الحاكم، أو الشرطة، أو إدارة الأراضي بالبلدية. بعض القضايا التي لاتحمل صفة النزاع، بل تكون من النوع المباشر مثل إصدار شهادة الميلاد، ونقل الملكية، ومعاملات الطلاق والزواج، وتسجيل الصفقات التجارية في المحكمة.

فهذه القضايا ليس فيها مدّعون بل يدرسها الشّرْع في الحال بالاستعانة بالشهود، ومن ثم يصدر أمر المحكمة لإثبات شّرْعية القضية. وهناك قضايا تتصف بانتهاكها للشريعة الإسلامية، بوضوح صارخ، مثل تجاهل الشريعة في عقد الزواج أو الطلاق، أو ارتكاب الزنى أو التوزيع الخاطئ وغير الشرعي للميراث. ويدرس الشّرْع هذه القضايا بالاستماع إلى المدّعين وإلى الشهود ويعلن حُكمه في القضية عند وجودهم في الجلسة نفسها. يهدف حكم الشّرْع في مثل هذه الحالات إلى حسم الأمور بالحلال، وإلى الحيلولة دون وقوع الحرام في المجتمع الإسلامي، مثلما يهدف إلى تأديب من ينتهك الشريعة جهلاً أو عن نية مبيتة.

وتُحل قضايا الادعاء التي يعرضها المدّعون على الشّرْع بطريقة مشابهة للقضايا أعلاه ؛ إذ يمنحهم الشّرْع وقتاً كافياً لمناقشة مشكلاتهم شريطة وجود الشهود. وتُعدّ الشهادة، بالنسبة للشّرْع، الدعامة الأساسية لإصدار الحكم، ذلك أن الإسلام يمنح شهادة المسلم قيمة كبرى، إذ أن شهادة المسلم دليلٌ على إيمانه. ولذلك عندما يقدم المدّعون دعاواهم واتهاماتهم للقاضي فإنه يأمر بحضور الشاهد ليدلي بشهادته بوصفها عاملاً حاسماً في إصدار حكمه على القضية. ولا يتسرع الشّرْع في إصدار حكمه في القضية بل يُقدم فرصاً كثيرة للتوصل إلى الصلح بين المتخاصمين. وفي مناسبات كثيرة، يطلب من شهود القضية الجلوس

معه لرسم خطة الصلح أو قد يدعو إلى محكمته وجهاء قرية أو مدينة المدّعين للتوصل إلى الصلح.

وفي أكثر القضايا المقدمة إلى المحكمة الشّرْعية في المدينة، والتي شهدتها بنفسي، يحاول الشّرْع أن يتوصل إلى الصلح من خلال جهود وجُهاء القرية، إذا حُسمت الكثير من الخلافات والنزاعات الزوجية وقضايا الأراضي في منطقة الحَيَر بهذه الطريقة. وفي حالة فشل مثل هذه المحاولات، يلجأ الشّرْع إلى وضع اللوم على المدّعين لأنهم سمحوا بنمو الكراهية والضغينة بينهم. عندما يبذل الشّرْع جهده للتوصل إلى الصلح وحسم القضية أو يعلن حكمه الشّرْعي فيها فإنه يلجأ إلى أهل الحَيَر من خلال مناشدتهم بوصفهم مسلمين صالحين يتبعون دين نبيهم، محمد صلى الله عليه وسلم، كما يناشد فيهم أعراف وقيم القبيلة وعاداتها وتقاليدها النبيلة، المعروفة محلياً بـ «السّنة والسالفة» حيث يستفيد منها الشّرْع في حسم الخلاف عند عدم تعارضها مع الشريعة الإسلامية.

وفي إحدى المرات سألتُ الشّرْع إذا كان استخدام الأعراف والعادات القبلية المحلية جائزاً في الشريعة الإسلامية، فأجابني: «لقد ولد الإسلام في الجزيرة العربية، وأما الأعراف و العادات التي كانت تتعارض مع الإسلام فقد ماتت منذ زمن بعيد، ولا أرى سبباً يمنعنا من الإفادة من الأعراف والعادات التي لا تتعارض مع الشريعة؛ فالشريعة تجُيز استخدام مثل تلك الأعراف والعادات إذا كانت تعود بالنفع على المسلمين». ولهذا، مثلاً، يناشد الشّرْع، في الكثير من قضايا الخلاف أو الإدانة، القيمة العظيمة التي يمنحها أهل الحَيَر لولائهم القبلي بصفتهم أبناء «شَف» واحد، أي قبيلة واحدة أو حلف قبلي واحد، وذلك من بين انتماءات قبلية «شُفُوف» مختلفة ينتمي لها أهل الحَيَر، وكثيراً ما يوجه الشّرْع اللوم للمدعين لعدم إنهائهم للخلاف وتركه يصل إلي أبواب المحكمة، دون اعتبار منهم لـ «شفهم» القبلي. وهناك العديد من الحالات التي يلجأ فيها الشّرْع إلى مناشدة المتخاصمين من أهل الحَيَر لاحترام شرف «شفهم» وأعرافهم وتقاليدهم «السّنة والسالفة»، للقبول بوساطته وتجنيبه إصدار حكم شَرْعي في القضية المتنازع عليها.

واستطاع مجتمع أهل الحَيَر عبر تاريخه مأسسة أعراف كثيرة من «السّنة والسالفة»، حيث استطاع من خلالها تكريس الضبط الاجتماعي وفرض النظام السلطة. ومن بين المؤسسات العُرفية الكثيرة التي يتم من خلالها حل الخلافات وتفاديها، مثلاً المؤسسة المعنية بحماية حق الشُّفعة، وأخرى لحماية الأرض التي يجعلها الشيخ أو المجلس القبلي ملاذاً للآخرين «مرفوقة»، وأخرى للتعويض البسيط والمحدود «رَضْوَة»، وهناك «الغرامة»، وأخرى للتعويض الكبير «مّراضاة»، أخرى مثل «الفِدية» في الموت أو القتل بقصد أو بدونه. ولا تعدّ هذه المؤسسات، وغيرها الكثير، متعارضة بطبيعتها مع تعاليم الشريعة الإسلامية، ولذلك يلجأ الشّرْع إلى استخدامها عند الرغبة لمنع ارتكاب أي شيء قد يُفسح المجال أمام حصول ممارسات منحرفة. فهو، مثلاً، سيمنع ويُبطل أي عقد زواج يحصل بالإكراه لدفع المرأة للموافقة على الزواج من ابن عمها. وفي حالة إعطاء هذه الصفة مبرراً معقولاً، فإنه سيلغي عقد الزواج ويمنح المرأة الحق في رفض الرجل الذي لا ترغب في الاقتران به. وهكذا، على الشّرْع أن يعتمد على مختلف عادات وتقاليد أهل الحَيَر المحلية في حسم الخلافات في محكمته، أن يختار بين المؤسسات العرفية التي تتفق وتعاليم الشريعة أو تتلاءم معها، وبين تلك المؤسسات التي تتعارض مع قانون الشّريعة أو تنحرف عنه.

أنتقل الآن إلى جزء آخر من الدراسة، حيث أهدف من خلاله إلى تصوير الحياة اليومية وذلك من خلال اختياري لأحد الأيام العادية في المحكمة الشّرْعية، مبرزاً نوع القضايا المعروضة، وكذلك مُجمل ونوع القضايا المعروضة على احدى المحاكم وذلك خلال عام ١٩٨٨م. وسيتضح من خلال القضايا التي نظرت فيها المحكمة

ودور الشّرْع بصفته وسيطاً ثقافياً بين الإسلام الرفيع المتمثل في الشريعة الإسلامية من جهة، والأعراف والمعتقدات والتقاليد المحلية، أي الثقافة الشعبية لأهل الحَيَر من جهة أخرى.

الحياة اليومية في المحكمة:

اليوم هو الاثنين، منتصف الأسبوع من يناير ١٩٨٨م. وصل الشّرْع بين الساعة الثامنة والنصف والتاسعة صباحاً تقريباً، وبدأ مباشرة النظر في القضية الأولى المعروضة أمامه إلى أن انتهت الجلسة في تمام الساعة الواحدة وخمسٍ وأربعين دقيقة بعد الظهر، بعد أن أمضى القاضي استراحة عند الثانية عشرة ظهراً لمدة نصف ساعة لإقامة صلاة الظهر. (٢٣)

القضية الأولى:

بدأت القضية الأولى حينما تقدم رجل وجلس على أحد الكراسي المقابلة للشّرْع، وبعد أن سأله الشّرْع عن قضيته، رد الرجل: «يا شيخ، أتيت لأخبرك أن زوج أختي توفي مؤخراً وهي الآن في العدة «دين»، وقد خولتني أن أكون وكيلها في جميع القضايا الخاصة بميراث زوجها، خاصة حصته في الأرض». فسأله الشّرْع: «هل لديك شهود؟» قال الرجلان الجالسان خلفه بعيداً في قاعة المحكمة: «نحن الشهود يا شيخ». أخبر الشاهدان الشّرْع أنهما سمعا الأخت تخبر أخاها بأنها أعطته توكيلاً. وبعد أن دوّن القاضي أسماء الأخت والأخ وزوجها المتوفى والشاهدين، طلب من الكاتب تحرير أوراق التوكيل، وأبلغ الرجل بالمجيء للمحكمة في اليوم التالي لتسلم ورقة التوكيل.

القضية الثانية:

طلب الشّرْع من الأشخاص الآخرين في قاعة المحكمة أن يتقدموا ويطرحوا مشكلاتهم، فتقدمت امرأة في الخمسين من العمر بصحبتها ابنها الشاب وجلست على الكرسي المقابل. تحدث الابن إلى الشّرْع وأخبره أن والده توفي منذ زمن طويل وأن عمه الآن يريد توزيع ميراثهم وترغب والدته في أن يكون ابنها وكيلاً عنها في القضايا المتعلقة بتحصيل نصيبها من الإرث. سأل الشّرْع والدته إن كان كلام ابنها صحيحاً، فأجابت: «نعم يا شيخ»، ثم طلب من اثنين من الحاضرين ليكونوا شهوداً على هذا التوكيل، قالا: «نعم». ثم سأل الأم وابنها والشهود عن أسمائهم فكتبها، ثم طلب من الابن الحضور في اليوم التالي للمحكمة لتسلم التوكيل.

القضية الثالثة:

تتعلق القضية الرابعة برجال من قبيلة الكنود أتوا من وادي مي؛ طلب الأب وابنه من الشّرْع تقسيم الميراث الخاص بابن له عمل جندياً في الجيش وتوفي مؤخراً. كما أخبرا الشّرْع أن زوجة المتوفى تريد أن يكون شقيق المتوفي ولياً على أطفالها لحين بلوغهم سن الرشد. كان المتوفى في الثلاثين من العمر، وترك وراءه عائلة مكونة من زوجة وولدين وبنتين. ويتألف ميراثه من ٤٥ر٠٠٠ درهم حصل عليه من الجيش لقاء سنوات خدمته. أدلى ثلاثة شهود جاءوا مع والد المتوفى بشهادتهم. ولأن الشّرْع يعرف هذه العائلة، سأل عن كيفية وفاة الابن وقدم تعازيه إلى الأب وابنه قبل أن يبدأ بالعملية الحسابية الخاصة بتوزيع الميراث. قال الشّرْع: «هذه مشيئة الله ونحن لسنا الأفضل منهم،هم السابقون ونحن اللاحقون». ثم بدأ بحساب إجمالي إرث المتوفى، وبعد دقائق قليلة رفع الشّرْع قلمه وورقته وأخبر الأب بأن نصيبه هو وأم المتوفي السدس من الميراث، أما زوجة المتوفى فلها الثُمن، ويوزع الباقي بين أبناء المتوفى، «للذكر مثل حظ الأنثيين» هكذا كان يُردد الشّرْع. وقد أبلغ الشّرْع والد المتوفى أن الطلبين الآخرين سيصدر حكمها في اليوم التالي؛ الطلب الأول خاص بتوزيع الميراث والثاني خاص بولاية العم «شقيق المتوفى» على أطفال المتوفى.

القضية الرابعة:

تتعلق آخـر القضايا المعروضة على الشّرْع اليوم،بخلاف حول حالة طلاق. حضر المدّعون على شكل طرفين إلى المحكمة. يتألف الطرف الأول من الزوج، وهو شاب في العشرين من عمره وبصحبته والده، أما الطرف الثاني فلم يضم سوى والد الزوجة الذي حضر نيابة عنها.

سأل الشّرْع المتخاصمين: «ما مشكلتكم ؟». رد والد الزوج: «تزوج ابني منذ سنة من ابنة هذا الرجل. كانت زوجة صالحة في الأشهر القليلة الأولى من الزواج، لكن بعد ذلك بدأت تزور بيت والدها كثيراً، ثم أخذت في الفترة الأخيرة ترفض القيام بأي عمل منزلي في بيتنا. نصحها ابني مرات كثيرة، ولكن بعد أسبوعين ردت عليه بفظاظة فضربها وأرسلها إلى بيت أبيها. رجاءً يا شيخ ابني يريد تطليقها، لقد عانينا الكثير من هذه العائلة».

ثم سأل الشّرْع والد الزوجة عن صحة ذلك، فأجاب: «أن ابنته كانت شابة صغيرة جداً وصحتها سيئة أيضاً ولا تستطيع القيام بأعمال هذا العائلة الكبيرة طوال اليوم، وأضاف أنه لايعارض عائلة زوجها في طلب الطلاق. وعندما انتهى والد الزوجة من حديثه رد عليه الشّرْع بغضب، موجهاً اللوم لوالد الزوج والزوجة لتشجيعهما ابنيهما على المضي قُدماً في قضية الطلاق. وأضاف: «إن لم تكونا حكيمين، فمن المؤكد وجود من هم أكثر حكمة منكما، أنا لن أسمح بالطلاق. تعالا غداً مع واليكما، وفكِّرا بالموضوع مئات المرات قبل الكلام عن الطلاق، الذي هو أبغض الحلال عند الله».

وفي اليوم التالي حضر المدّعون إلى المحكمة بصحبة الوالي الذي اقترح على الشّرْع التوصل إلى حل وسط بين العائلتين. وافقت عائلة الزوجة على أن تأتي ابنتهما إلى زيارتهم كل أسبوع، وأنهم سيبذلون جهدهم ليتأكد لهم أن ابنتهم تقوم بجميع واجباتها في بيت زوجها. ويجب على الزوج أن يدفع لزوجته مبلغ خمسمائة درهم بسبب الخطأ الذي ارتكبه بحقها، وأن يدفع لوالدها مبلغ خمسمائة درهم أخرى أيضاً كـ«رَضْوة».وافق الشّرْع على ذلك وهنأ العائلتين على الصلح، وحذر الأبوين من ترك الأمور لأبنائهما فيوصلانهما إلى طريق الخطأ. ووعد الوالي بمتابعة قضيتهم وأكد له أنه لن يسمع عنهما في المستقبل سوى الأخبار الطيبة.

نوع وعدد الحالات التي نظر فيها قاضي الشّرْع خلال عام ١٩٨٦م

نوع القضية	عدد القضايا المنظور فيها
عقود زواج	٩
تصديق بيانات عقود زواج	٧٥
حالات طلاق	٣٠
صكوك خاصة بالنساء المترملات	١٩
صكوك شهادات الميلاد	٣٩
تقسيم الميراث	٦٣
صكوك مِلكية	٢٦
توكيل	٣٧
تعيين بنوّة	٩
إقرار	١٩
تصحيح الاسم الشخصي واللقب	١٢
المجموع	**٣٣٩**

يتبين من القضايا الأربع أعلاه نوع العمل الروتيني الذي يقوم به الشّرْع، كما تتجلى قيمة الشهادة عند أهل الحَيَر بوصفها تمثل إيمان المسلم والأساس الذي يرتكز عليه الشّرْع في إصدار حكم شَرْعي موثوق. كما توضح القضية الرابعة أهمية إيديولوجيا الصلح بين أهل الحَيَر وأهميتها للشّرْع وللمحكمة.

سأنتقل الآن لوصف قضية خلاف بين عيال محمد بن حسن حول ميراثهم من ملكية الأرض. تهدف القضية إلى إظهار دور الشّرْع على مستوى القرية، كما ستوضح الكيفية التي تتعاون بها سلطة الشيخ والشّرْع وزعماء

الوادي البارزين لتقليل الصراعات عن طريق التوسط بين سكان الوادي ومصالحة الأطراف المتخاصمة. يبذل الشّرّع قصارى جهده لينجح في مهام الوسيط والحكم، ولا يستعمل دوره كقاضٍ بصورة صارمة ومطلقة إلا عند الضرورة القصوى. وتنعكس نتيجة موقف الشّرّع من دوره في تقليص الخلافات التي تنشب بين أهل الحَيَر، ويلعب موقفه هذا في فرض إيدولوجيا الإجماع وجعلها الأكثر هيمنة. والسبب وراء تبني الشّرّع لمثل هذا الموقف، هو أنه إذا أصر على العمل بصفة قاضياً فسيكثر الصراع والخلاف بين أهل الحَيَر بدلاً من التضامن والإجماع. وعلى الرغم من ضرورة أن يتحلى الشّرّع بالصرامة، إلا أن عليه أن لا يسمح للمجتمع بالانقسام، بل يتحتم عليه أن يتوصل إلى حلول وسطية دائماً، أي بين تراث الشريعة الإسلامية،في صورتها المثالية، والمراكز الحضرية، والتراث الشعبي والممارسات المحلية للأهالي بما فيهم أهل الحَيَر في الهوامش والأطراف.

الشّرّع والمتنازعون من أهل الحَيَر:

تتألف بِدنة عيال محمد بن حسن، وهم بدنة فرعية من عشيرة بن سعيد من قبيلة الزيود، من أربع عائلات، هي: الأم الأرملة، ظبية، وثلاثة أبناء متزوجون،سالم، وعلي، وحسن، وابنتين متزوجتين هما: فاطمة، وروضة. توفي محمد،الأب، وهو في الخامسة والسبعين من عمره، وذلـك بعد مرض عُضال وخلّف لهم بستان نخيل ومزرعة تبغ اسمها «الحَنّية». وعندما توفي الأب عام ١٩٧٥م عمل أبناؤه الثلاثة معاً في الأرض إلى جانب عملهم جنوداً في الجيش مستعينين كذلك ببعض العُمال الزراعيين في الحقل، وواصلوا بذلك زراعة التبغ على حسب نظام الشراكة. تزوجت أختاهما من رجلين لم يكونا من القبيلة ذاتها ولا الوادي نفسه «غُربتيه»، ولم تكن لهن حصة بالمحاصيل لكن كانتا سعيدتين لأن حصتهما من الأرض كانت تزرع جماعياً ومحل عناية واهتمام أخوتهما.

وفي عام ١٩٨٥م، وجدت الأختان، فاطمة وروضة، أن أخاهما الأكبر،سالماً، قد سيطر على الأرض بسبب تغيب الأخوين، علي وحسن، عن المنزل مدة أسبوعين نظراً لطبيعة عملهما في الجيش. استغل سالم غيابهما واستثمر أمـوالاً كثيرة في الأرض وأجـرى العديد من الإصـلاحـات حيث رمم السياج وأعـاد بنـاء جدران المدرجات الزراعية. كما بدأ باستخدام جزء من الأرض «حَـرَم» التي تحيط بـالأرض المحروثة، ثم استصلح الأرض وحرثها في الموسم التالي. بالإضافة إلى ذلك، قام بزراعة شجيرات نخيل جديدة، وحفر كذلك بئراً جديدة وبعض القنوات المائية. كما قـام ببناء جدار وقائي من الجانب الرئيس للأرض يقابل قعر الوادي لحماية الأرض من إضرار السيول.

ونتيجة لاستثمار سالم لـلأرض وتوسيعها، بدأ القرويون يتحدثون ويتبادلون القيل والقال عن دوافعه الخفية؛ قالوا إنـه ينوي استخدام الاستثمار ذريعةً للسيطرة على الأرض ومن ثَم يطالب بأكبر حصة من الأرض إذا أراد الأخوة توزيعها بعد ذلك. وبدأت فاطمة وروضة بسماع الإشاعات اليومية عند الالتقاء بالنسوة. ونتيجة لذلك، أرسلت فاطمة وروضة زوجيهما للتحقق مما فعله سالم بالأرض.

التقت فاطمة وروضة مرات كثيرة وأخبرتا والدتهما عن غرض سالم واتهمتا أخويهما الصغيرين بالإهمال والسذاجة، ورأتا أن غرض سالم هو الخطة التي أعدها مستغلاً غياب أخويه المتكرر وعدم رغبتهما في استثمار الأرض وجعل هيمنته عليها أمـراً واقعاً. رفضت الأم ادعـاءات فاطمة وروضـة وطلبت منهما الابتعاد عن شؤون الأرض قائلة: يجب أن تشيدا بسالم لاهتمامه بالأرض. لم ترض الأختان عن موقف أمهما أو جوابها ولذلك قررتا التحدث مع أخويهما علي وحسن.

بعد أسابيع قليلة التقت فاطمة وروضة بحسن وعلي على انـفـراد. لم يوافق حسن وعلي على ادعاءاتهما واتهاماتهما لأنهما وجدا أن جهود سالم في تحسين الأرض

هي جزء من تضحيته، بينما لم يهتم أي منهما بذلك. لم تصغ الأختان إلى كلامهما وقررتا، بدلاً من ذلك، رؤية سالم لتطلبا منه أن يعطيهما حصصهما من المحاصيل نقداً إن أراد الاستمرار بحِراثة الأرض وحده. وأكدتا أنه إن لم يوافق على اقتراحهما هذا، فلابد عندئذ من تقسيم الأرض بينهم بوصفهم ورثة شرعيين.

كان الغضب الشديد هو رد فعل سالم الذي أساء معاملتهما بشدة ثم اتهمهما بالجشع قائلاً إنه في الوقت الذي حافظ فيه على الأرض لم تكونا تفعلان سوى الجلوس وانتظار المال جاهزاً. فاجأ سالم أختيه بذهابه إلى مجلس الشيخ في صباح اليوم التالي ليسعى إلى تقسيم الأرض؛ الإرث الذي تركه لهم والدهم.

لم يتعجب الشيخ من رؤية سالم في مجلسه ولا مما سمعه منه بعد أن أصبح الخلاف بين «عيال محمد» معروفاً في القرية. لكن لم يتوقع أحد من هذه العائلة أن تُطالب بتوزيع الإرث. وطلب الشيخ رجلاً بارزاً من قبيلة الزيود من الحاضرين في مجلسه ليطلب من رفاقه، أعضاء لجنة منازعات الأراضي، النظر في القضية وإبلاغه بالنتائج. تألفت اللجنة من الوالي وأمراء الوادي وأربعة رجال بارزين من قبيلة الزيود. بحيث ينوب الحاج سيف عن اللجنة، وهو عضو بارز فيها. وأوصى الشيخ أعضاء اللجنة بأن يكون هدفهم هو الصلح بين أفراد العائلة وذلك بتوجيه النصح لسالم لإعطاء مبلغ من المال كدخل سنوي من الأرض لأختيه. وعندما التقى الحاج سيف بفاطمة وروضة، وافقتا، وأخويهما، على اقتراحه لكنّ سالماً رفض وأخبر الحاج سيف بضرورة أن تقوم اللجنة بتقسيم الأرض لتجنب حدوث خلافات أكثر في المستقبل. واستخدم الحاج سيف عدداً من الوسائل في محاولته لإقناع سالم لكنه فشل في ذلك، وتحتم عليه الرجوع إلى أعضاء اللجنة لإبلاغهم بإصرار سالم على تقسيم الأرض.

ومع فشل جهود الحاج في التوسط، طلب رجل بارز آخر من أعضاء اللجنة، هو الحاج عبد الله، السماح له بإقناع سالم على الموافقة على اقتراحات اللجنة. وفي هذه المرة، وجد الحاج عبد الله أن سالماً لم يكن الوحيد الراغب في توزيع الأرض بل جميع الإخوة. رجع الحاج عبد الله إلى اللجنة وأبلغهم بقرار «عيال محمد» بخصوص تقسيم أرضهم. التقى الحاج سيف والحاج عبد الله، بالنيابة عن أعضاء اللجنة، بالشيخ وأخبراه بنتيجة جهودهما وحقيقة طلب «عيال محمد» المتمثل في تقسيم أرضهم. وقد أبلغني الحاج عبد الله والحاج علي: «لقد وافقنا على تقسيم الأرض لتفادي حصول خلافات أكثر بين «عيال محمد»، ووضعنا القرار أمام الشيخ للمصادقة عليه». وبعد مناقشة جهود أعضاء اللجنة وافق الشيخ، لكنه أصر على عدم بناء أسوار أو أسوِجة «حَضار» بين الأرض المقسمة. وهذا يعني أنه لا يحق لأحد من ورثة «عيال محمد» إنشاء أو بناء أسوار أو أسوِجة تُعلّم حدود أرضه والاكتفاء بوضع الأحجار التي يطلق عليها «اليِواميد» في زاوية كل أرض منهم علاماتٍ للحدود. وعلى جميع الأطراف أن يشتركوا جميعاً في الآبار الموجودة، ويكون استخدامها والوصول إليها من حق الجميع. وقد برهنت طريقة توزيع الأرض هذه بأنها المُثلى على المدى، حيث إنها ستقلل من التوتر الحاصل بين أفراد العائلة وتجعل بعضهم يعتمد على بعض.

وفي النهاية أصدر الشيخ أمره للجنة برفع القضية إلى المحكمة الشّرْعية قبل الشروع بتقسيم الأرض. وبعد مرور ستة أشهر على بدء الخلاف، عقد الشّرْع جلسة حضرها الإخوان الثلاثة وأختاهما والحاج عبد الله والحاج سيف. جلس المدّعون على كراسي أمام الشّرْع، أما الحاج عبد الله والحاج سيف فجلسا على الكراسي الواقعة إلى يمين مكتب الشّرْع. ولأن الشّرْع يعرفهما، أمرهما الشيخ بالذهاب إليه وإطلاعه على القضية، باختصار، وعلى القرار الذي توصلا إليه.

بدأ الشّرْع الجلسة بعد استدعائه أبناء «عيال محمد»، طالباً من كل فرد منهم نطق اسمه بصوت مسموع، كما دوّن الحاج سيف والحاج عبد الله اسميهما

في القضية. أخبر الشّرْع الرجال من «عيال محمد» أنه لا ضرر فيما يريدون فعله بأرضهم، لكن قد ينتج الضرر عندما يضمرون الكراهية لبعضهم، وستزداد هذه الكراهية من خلال إنشاء الأسوار والأسِوجة على «الأرض التي ورثوها من أبيهم ».

أشاد الشّرْع بجهود اللجنة وبالطريقة التي ينبغي أن يتم فيها تقسيم الأرض وفق قوانين القِسمة الشّرْعية للميراث. وذكّر الحاج عبد الله الشّرْع بأرملة محمد، ظبية، التي لا تريد الحضور إلى المحكمة لكنها وكلت اللجنة لتمثيلها في المحكمة. دوّن الشّرْع اسميهما كما أملاه عليه الحاج عبدالله، وبدأ يحسب عدد الحصص لكل من الورثة الشّرْعيين. وبعد خمسين دقيقة أعلن عن حصة كل فرد في العائلة على النحو التالي:

نصيب عيال محمد من الأرض وفق القسمة الشّرْعية

اسم الوريث	مستوى القرابة بالمتوفى	الحصة من الميراث	النسبة المئوية
ظبية	زوجة	١/٨	١٢٪
سالم	ابن	١٤	٢٢٪
حسن	ابن	١٤	٢٢٪
علي	ابن	١٤	٢٢٪
فاطمة	ابنة	٧	١١٪
روضة	ابنة	٧	١١٪

وشرح لي الشّرْع بعدها، أن حصة «نصيب» كل فرد ستوزع حسب درجة قرابته من المتوفى وبحسب الجنس. قال الشّرْع: «أبدأ عادة بعزل حصة الزوجة قبل كل شيء، وهي الثُمُن، ثم دراسة العلاقة بين الوريث والمتوفى بحسب الجنس، ويسهل عليّ بعد ذلك تقسيم حصص الورثة بهذه الطريقة».

وفي نهاية الجلسة كرر الشّرْع أمنيته للورثة قائلاً: «عليكم اجتناب المحرمات والخلافات «الضِّرابة» على الأرض، لأنكم ستموتون جميعاً مثل أبيكم وتتركون كل شيء وراءكم وتذهبون إلى قبوركم لا يغطيكم سوى الكفن، فلماذا هذا التكالب والجشع على الحياة المادية». ثم صافح الشّرْع أبناء محمد والحاج سيف والحاج عبد الله ووعدهم بإعداد الصك الشّرْعي خلال ثلاثة أيام، وهكذا أصدرت المحكمة الصكوك الشّرْعية للقضية بعد ثلاثة أيام.

اجتمع أعضاء اللجنة في أرض «عيال محمد» بعد يوم من انعقاد جلسة المحكمة،وبدأوا يتجولون في المزرعة والحقول وهم يعدّون أنواع أشجار النخيل، وعدد الأحواض «اليلِبّات» الموجودة في المزرعة. ثم التقوا مرة أخرى بجانب البئر بينما كان سالم وأخواه يجلسون معاً، وبدأوا يقترحون حول أجزاء الأرض التي سيأخذها كل وريث، واضعين في حسبانهم التقسيم العادل لنوع أشجار النخيل وعددها وقرب أحواض المزرعة من البئر.

ومع قليل من التعديلات، وافق الإخوة على اقتراحات اللجنة. وفي تمام الواحدة بعد الظهر، دُعي أعضاء اللجنة إلى مجلس الأمير حيث أعدت وليمة لأبناء «عيال محمد» والأعضاء احتفاءً بمصالحتهم. وتُوّجت المصالحة باتفاق «عيال محمد» على إبقاء بعض الأَحجار «اليواميد» علامات عند زوايا أراضيهم لتبيان حدودها،مع التقيد بعدم بناء الأسوار والأسوِجة. كما اتفقوا على أن يستخدم ويزرع سالم الأرض كلها، ذلك أنهم وجدوا أن استخدامه لها هو أفضل وسيلة لاحيائها. في اليوم التالي، التقى الحاج عبد الله والحاج سيف بالشيخ وأبلغاه نتيجة الصلح. كما التقيا أرملة محمد وبناته لإطلاعهم عن حصصهم من الأرض وموقعها.

الخاتمة:

سعت هذه المقالة إلى إيضاح كيف أن مجتمعاً مثل « الحَـيَر»، حيث يشكل افتقاد رجال الدين فيه إلى ما أسماه إرنست غيلنر بـ «الأرستقراطية الدينية»

وذلك نظراً لغياب ما يمكن أن يستندوا إليه: كقدسية انتمائهم إلى نسب الرسول صلى الله عليه وسلم، أو الأولياء الصالحين، [٢٤] الأمر الذي كان من الممكن أن يمكنهم من احتلال مكانة متقدمة في سلم السلطة الاجتماعية في مجتمع قبلي إسلامي مثل الحَيَر. على أن غياب ظاهرة الأستقراطية الدينية في مجتمع الحَيَر لم يترتب عليه غياب أو أي فراغ للدين بشكل عام أوللسلطة الدينية بوجه خاص، لذا وجدت في ضوء دراستي الأنثروبولوجية لمجتمع الحَيَر بعضاً من مظاهر ممارسة السلطة تتجسد فيما هو متعارف عليه محلياً بـ «الشَّرْع» و« المْطَوّع». لذا سعيتُ للكشف عن دور كل من قاضي الشَّرْع، وذلك من خلال دوره في المحكمة الشَّرْعية في المدينة، والمْطَوّع في المجتمع المحلي للحير، وذلك من خلال النظر إليهما كفاعلين اجتماعيين، يستخدم كل منهما رأس ماله الرمزي والاجتماعي والثقافي، وكذلك رأس مال المجتمع في الخصوص، لتأدية دورهما في ممارسة السلطة بنجاح. [٢٥]

لقد أُجريت مؤخراً دراستان أنثروبولوجيتان في غاية الأهمية عن دور الواعظ في المجتمعات الإسلامية، أو المْطَوّع كما هو معروف عند أهل الحَيَر؛ الأولى قام بها باتريك غافني حول دور إمام المسجد في أعالي مصر، والثانية قام بها ريتشارد أنطوان عن دور إمام مسجد صلاة الجمعة في إحدى المجتمعات المحلية في الأردن. [٢٦] وركز كل من غافني وأنطوان على دور هاتين الشخصيتين على مستوى المجتمع المحلي، وأظهرا أهمية الطقوس الإسلامية والمواعظ، ودور المسجد في تحديد مظهر الواقع الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية.

أما المْطَوّع لدى أهل الحَيَر، ففي الوقت الذي يَؤُم أبناء القرية في صلاتهم اليومية ويلقي عليهم خطبة يوم الجمعة، ويتولى مسئولية المسجد، فإنه يؤدي أيضاً دوره كسلطة دينية تمارس فعلها في المحافظة على الضبط والنظام في المجتمع. ولكن الأمر المختلف هنا هو أن المْطَوّع لا يمتلك السلطة والقوة نفسها التي يتمتع بها الشَّرْع أو الأولياء في جبال أطلس في المغرب أو سوات في شمال غرب باكستان أو حضرموت في جنوب اليمن. [٢٧] ومع ذلك نجد أن مكانته، بوصفه واعظاً وإماماً للصلاة، تستمر بمنحه السلطة والتأثير للتحكم بطقوس المجتمع، وتمكنه أيضاً من فرض أيديولوجيا المساواة والتضامن بين أهل الحَيَر كإخوة في الإسلام وكأفراد ينتمون إلى «شف» الحَيَر.

يواصل المْطَوّع تحكمه بالوادي عن طريق منزلته كواعظ للمجتمع وإمام للصلاة، إلا أن دور السلطة الدينية في مجال الضبط الاجتماعي في المجتمع لا يتوقف عند هذا الحد بل يمتد إلى أبعد وأعمق من ذلك، إنه يقوم بكل ذلك من خلال الدور المؤثر الذي يمارسه قضاة الشرع عبر المحكمة الشَّرْعية في المدينة.

إن الأهمية التي يحظى بها الشَّرْع في حياة أهل الحَيَر لا تشير إلى دور السلطة الدينية في المدينة، أي المركز، وتفوقها على المجتمع المحلي للحير في الوادي بصفته هامشاً، فحسب، بل تظهر أيضاً أهمية أن يكون ابن الحَيَر مُتسقاً مع مُعتقده الإسلامي المتجلي في ممارسته. ومع أن من دواعي وجود السلطة الدينية أن تُظهر للفرد من أهل الحَيَر ضرورة التمييز بين ممارسات الحلال والحرام من خلال استخدام أحكام السلطة الدينية، إلا أنها تبين أيضاً أن محافظة أهل الحَيَر على هويتهم يتطلب منهم أيضاً المحافظة على الهويتين الإسلامية والقبلية معاً.

إن انغماس الشَّرْع في الحياة المجتمعية لم يظهر لنا النظام السياسي «الإماري» فقط كجزء من نظام سياسي مركزي، يتضح أنه هو السائد كنمط عام في كل إمارة على حدة، وإنما أظهر لنا أيضاً الاعتماد المتبادل بين المركز والهامش. وبسبب وجود الشَّرْع في المركز؛ بخبرته ومعرفته الدينية المتطورة، أصبح بمقدوره استخدام هذه السلطة في تكريس الضبط الاجتماعي والنظام إما بمصالحة المدّعين ومراقبة شرعية الممارسات الإسلامية عند أهل الحَيَر، أو بإبداء رأيه

الشّرْعي الديني الذي يحتاجه أهل الحَيَر كي يبقوا على اتساق وتوافق مع معتقدهم الديني.وبالنتيجة، تتباين أدوار الشّرْع ولا تكون مقصورة على الشؤون الشّرْعية الدينية فقط؛ إذ يُعدّ دوره جزءاً من نسق ثقافي يتحول الشّرْع بموجبه إلى وسيط ثقافي؛ أي وسيط بين ثقافة أهل الحَيَر القبلية والفلاحية وثقافة أهل الحضر في المدينة. ولذلك فهو، أي الشّرْع، يُدخل على الممارسات الإسلامية قِيماً ومعايير جديدة، والأهم من ذلك، تأويلات متجددة، أي اجتهادات جديدة كلما استدعت الحاجة.

إذاً، وفي ضوء ذلك، علينا أن لا نقتصر في رؤيتنا الشّرْع كما لوكان يملأ ثغرة بين الشّريعة، بوصفها قانوناً مثالياً، والواقع الاجتماعي من خلال الإجراءات غير المنهجية والإستبدادية كما يراها ماكس فيبر. [٢٨] كما لا ينبغي أن ننظر إلى مثل هذا الشّرْع، بوصفه منتمياً لدين الإسلام،الذي « يفتقر إلى متطلبات المعرفة الشاملة بالقانون ويعوزه التدريب الفكري في التحليل الشّرْعي» برأي فيبر، [٢٩] بل ينبغي أن نفهم الشّرْع ضمن المفاهيم الثقافية والعلاقات الاجتماعية التي يعمل فيها. [٣٠]

ويبدو أن منزلة الشّرْع بين أهل الحَيَر ومصدر قوته التي يبني عليها سلطته تبرهن على أنه وسيطٌ ثقافيٌ في الدورين اللذين يمارسهما: بوصفه قاضياً، وبوصفه شكلاً من أشكال المؤسسة القانونية في محكمته. ومن خلال موقعه في المحكمة الشّرْعية في المدينة، يمثل الشّرْع التراث والفقه الإسلامي المنتمي إلى الإسلام العريق، ولا يتمكن منهما الشّرْع إلا عبر سنوات من التعليم الديني، ولا يتم ذلك إلا في مراكز العلم البعيدة حيث تُدرس علوم الفقه والدين، وحيث تُطاع الشريعة الإسلامية ويُعمل بها.

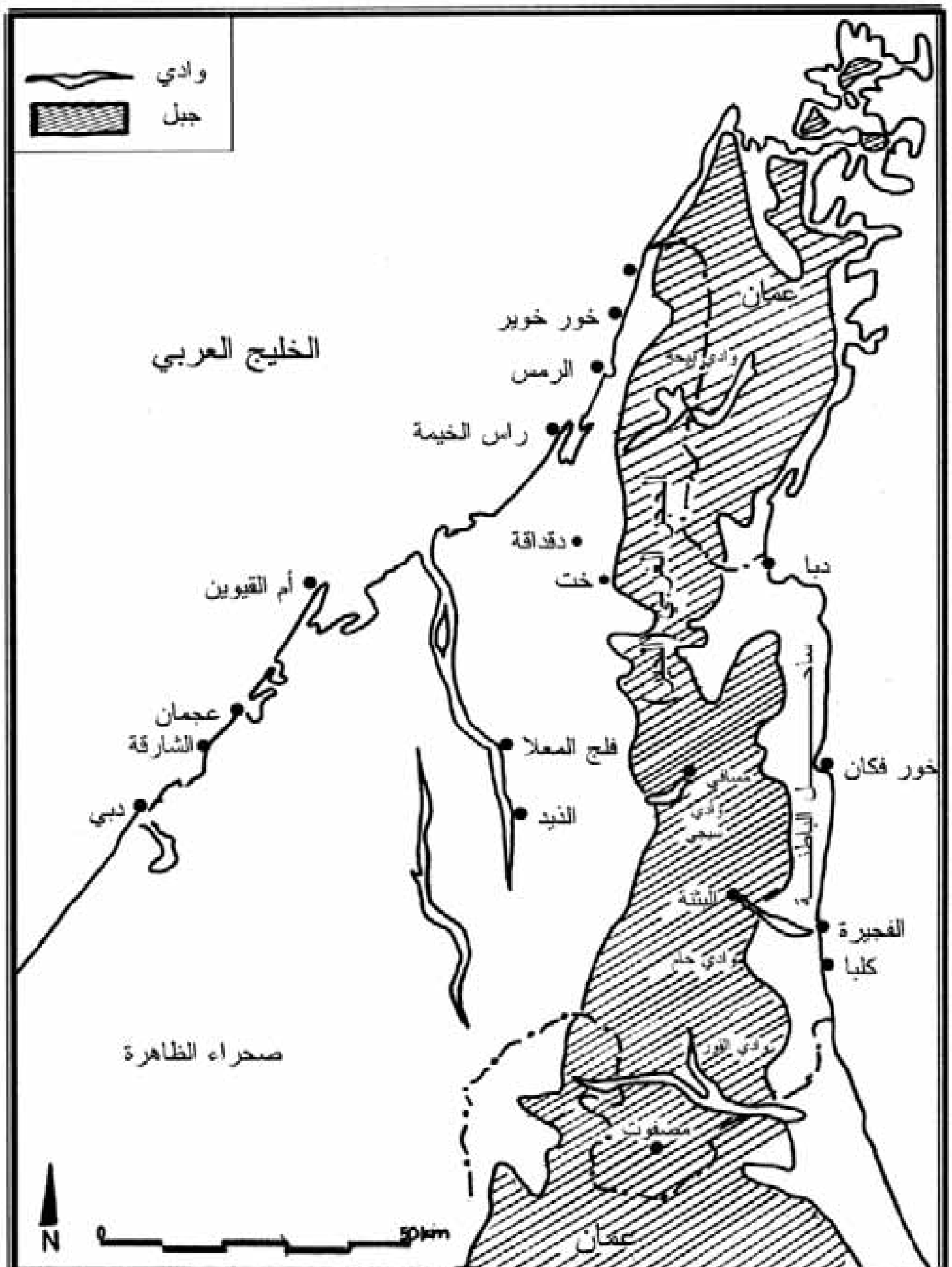
وإذا نظرنا إليه بوصفه شرعاً ورجل علم، فهو إذاً ليس مسؤولاً عندئذ عن المحافظة على الضبط الاجتماعي في المجتمع القروي لوادي حام فحسب، بل وسيطاً ثقافياً أيضاً، يتوسط بين تراث الإسلام الرفيع وتُراث أهل الحَيَر الشعبي. إذ يؤكد أنثروبولوجي معروف مثل ريتشارد أنطوان أن الهدف من الأدوار المؤداة من قِبل القاضي الشّرْعي والمحكمة هو ملاءمة الشريعة الإسلامية مع عادات المجتمع الفلاحي وتقاليده. [٣١] ويمكننا القول أن القاضي الشّرْعي يتمتع أيضاً بموقع سياسي، يتمثل ذلك في دوره في إرساء النظام والضبط من خلال حسمه للنزاعات. وهو، أيضاً، الرجل الذي يحظى بالسلطة من خلال دوره كوسيط بين أهل الحَيَر من جهة، والقرآن والسنة من جهة أخرى؛ ففهم القرآن والسنة يحتاج إلى المعرفة التي لدى الشّرْع، وإلى مسؤوليته الشجاعة في تأويل القرآن والسنة لجعلهما في متناول الناس، بل ممكنة في الحياة العملية أيضاً. [٣٢]

وثمة مسألة أخرى من المهم الإشارة إليها وهي أنني مثل معظم الأنثروبولوجيين الذين يرغبون في دراسة مجموعة محددة من الناس، رغبت في أن أكون عَملياً في مهمتي، أي أنني كنت أريد اختيار مجموعة صغيرة من الناس يعيشون ضمن مجتمع مُحدد، واعتقدت أن هذا الشرط سيمنحني فرصة أكبر في استخدام ما أتيح لي من وقت ومن موارد مُحددة. إلا أن واقع حياة أهل الحَيَر، وحال انتقالي لهذه المنطقة، غيّر كثيراً من تلك الرغبة،إذ وجدتُ أن أهل الحَيَر كانوا على غير ما وصفه لي أصدقائي الحضريون، الذين يسكنون المدن الساحلية في الإمارات، من أنهم سكان منعزلون ولا يمتلكون أية صلة بالعالم الخارجي. الحقيقة على العكس من ذلك؛ فقد كانت لأهل الحَيَر، الذين جئتُ لمعرفتهم، علاقة اقتصادية وسياسية واجتماعية و ثقافية مستمرة ليس بالمناطق الساحلية والصحراوية من الإمارات فحسب، بل أيضاً بالمناطق الأخرى النائية جداً التي هي أبعد من مناطق في الجزيرة العربية ذاتها.

ومثلما تبين من الحالة الراهنة، أن لأهل الحَيَر، في مجتمعاتهم البعيدة، أفراداً وجماعات كانوا ولا يزالون على علاقة بالأفراد والمؤسسات العاملة على مستوى المراكز الحضرية الإماراتية في الماضي، أو على مستوى

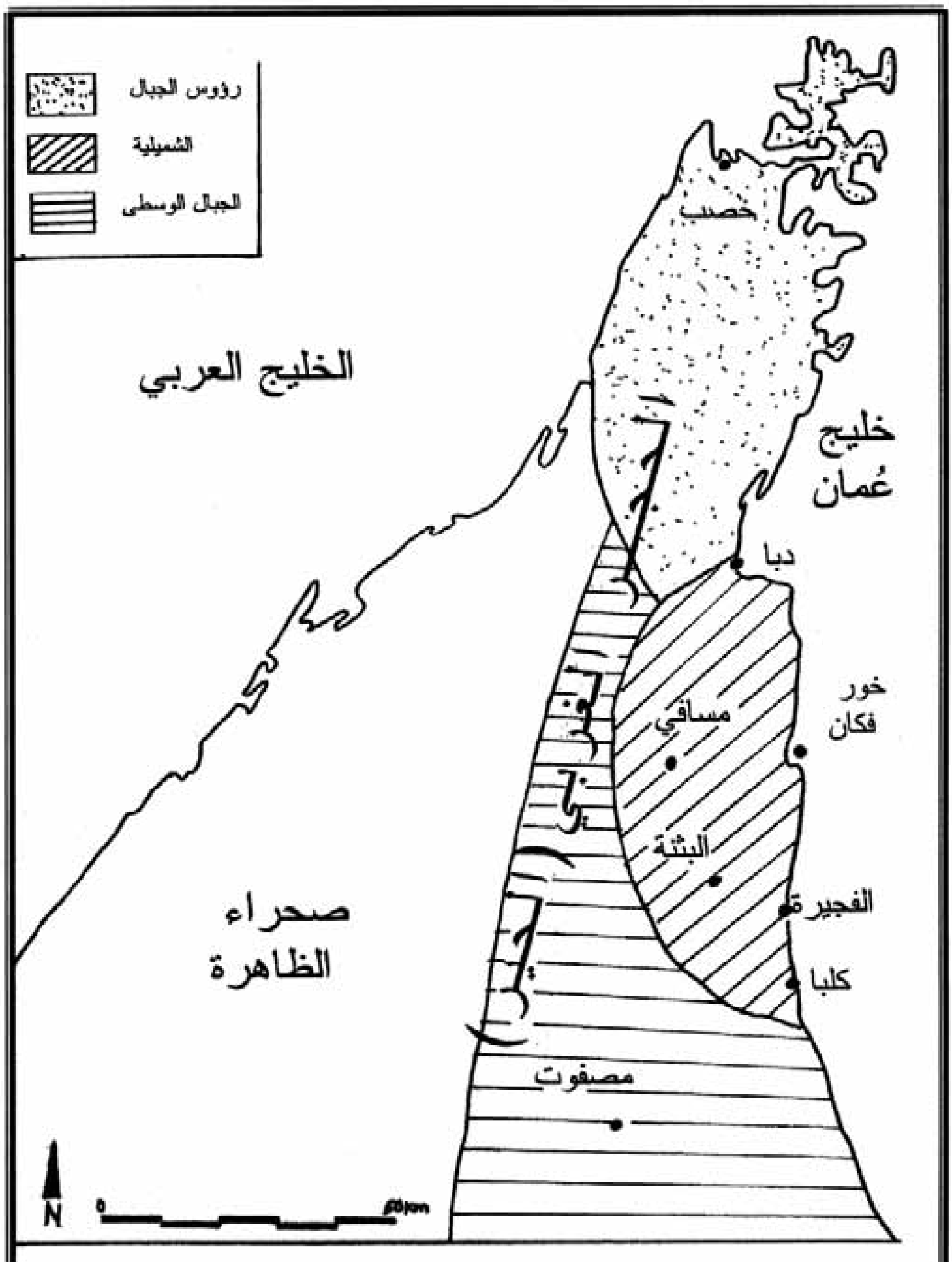
الدولة الفيدرالية الوطنية في الحاضر. فهل ينبغي علينا، نحن الأنثروبولوجيين، أن نأخذ هذه العلاقة بين المجتمع والفرد، والتراث الشعبي والتقليدي، أو بين المركز أو الهامش بعين الاعتبار، وإلى أي حد؟ لقد ناقش عدد من الأنثروبولوجيين الفائدة، بل النتائج الإيجابية المترتبة عن هذا النوع من المقاربة. (٣٣)

ومع اختلاف نسبة التركيز على الطريقة التي تتواصل وتتفاعل بها مجتمعات الأطراف مع المراكز، تجُمع هذه الدراسات على أمر واحد: إنها تهتم برؤية الكيفية التي يعمد بها المركز إلى إدخال التغيرات على الثقافات البعيدة في الأطراف، كما إنها تؤكد أهمية الكشف عن الدور الذي يؤديه الفرد أو المؤسسة بصفتهما قوة فاعلة في مثل هذه التغيرات. (٣٤) أما دراستنا الحالية فهي ترغب، بالمقابل، في أن تضيف بُعداً آخر: وهو الحاجة إلى المزيد من الأبحاث والإثنوغرافية والتاريخية في طبيعة دور الفرد والمؤسسة في ثقافات مجتمعات الشرق الأوسط المعقدة من أجل تسليط ضوءٍ أكثر على الطريقة التي تحولت بها هذه المجتمعات عبر التاريخ.



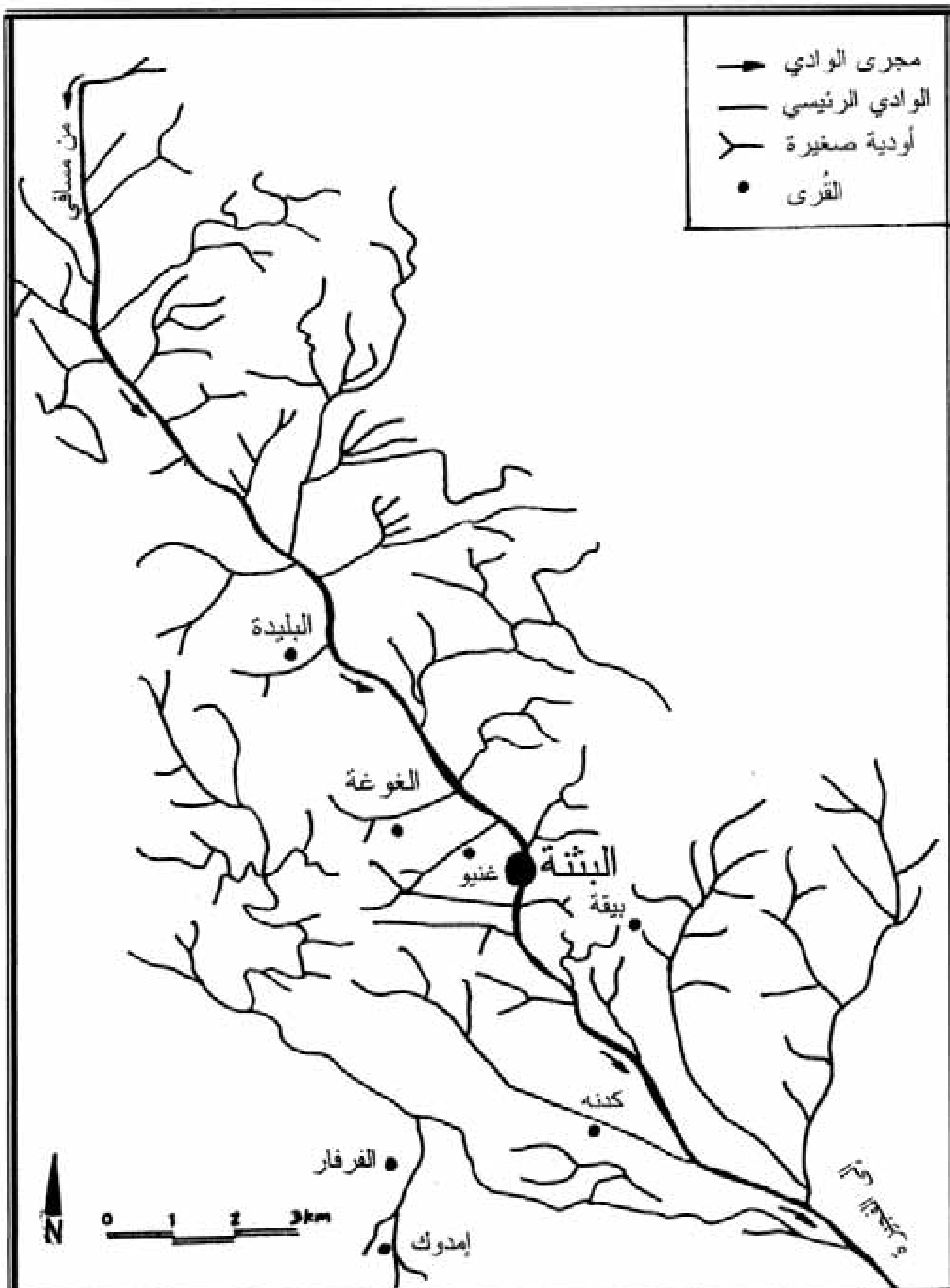
إقليم الحجر (الحير)، الإمارات العربية المتحدة

خارطة رقم: 1



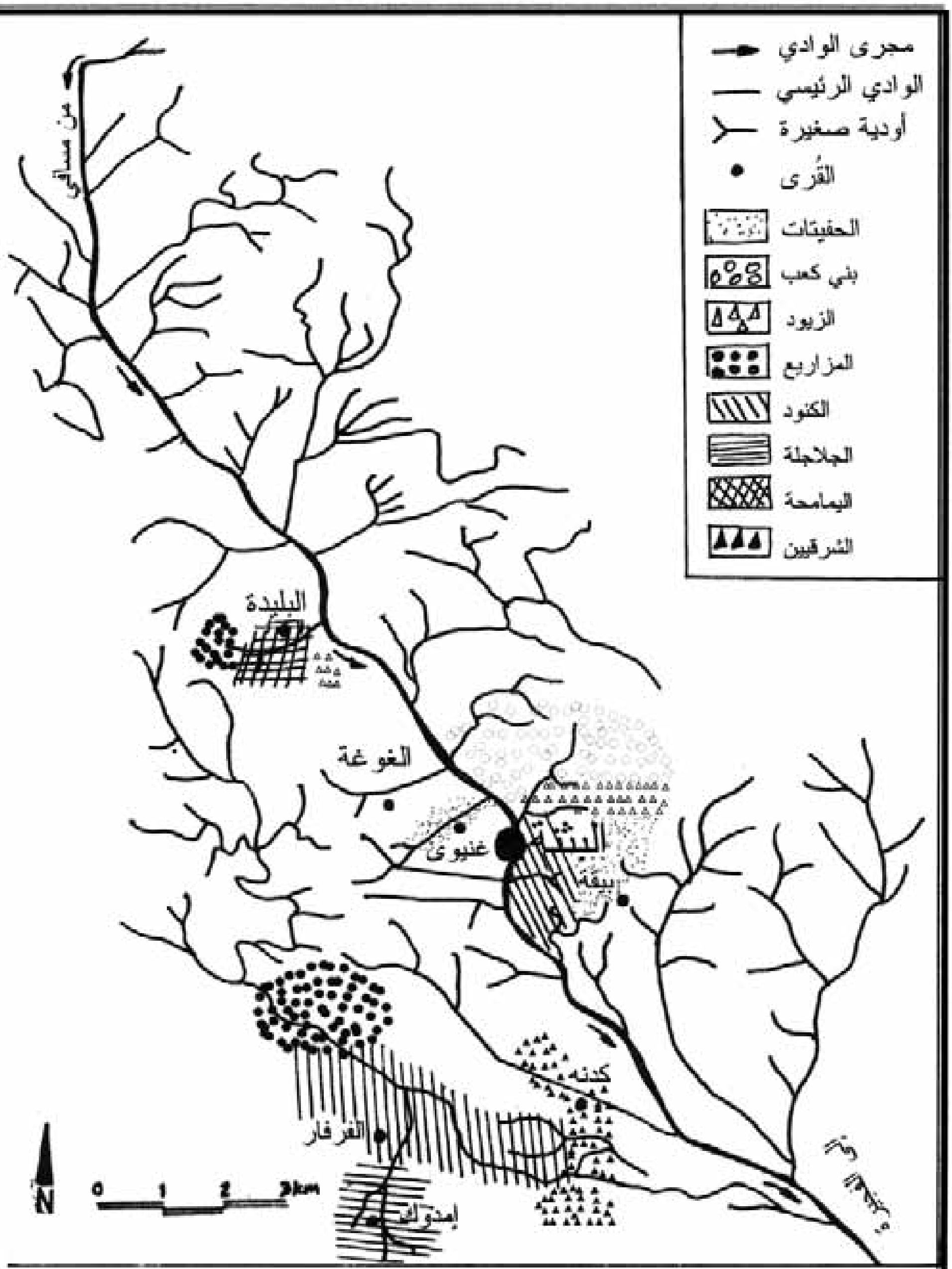
إقليم الحجر (الحير)، الإمارات العربية المتحدة

خارطة رقم: 2



وادي حام بإقليم الحجر (الحير)، الإمارات العربية المتحدة

خارطة رقم: 3



توزيع قبائل الشرقيين بوادي حام 88-1987

خارطة رقم: 4

الهوامش

(١)

إقرار: تعتمد المعلومات الإثنوغرافية الواردة في هذه المقالة على إقامتي في الإقليم الساحلي من دولة الإمارات العربية المتحدة فيما بين عامي (١٩٧٦-١٩٨٣)، وفيما بعد، على عملي الحقلي الإثنوغرافي بين سكان أهل الحير في جبال الحجر الغربية (١٩٨٧-١٩٩٥). و قد قمت بعملي الحقلي بشكل كبير في أوساط الجماعات القبلية شبه المترحّلة، التي تسكن النطاق الجبلي من دولة الإمارات، أي الحِجر. إنني ممتن للغاية للدعم الذي قدمته لي جامعة البحرين أثناء إنجازي لعملي الحقلي خلال عامي(١٩٨٧-١٩٨٨). على أنني ممتن بصورة أعمق لجميع أصدقائي من أهل الحير، الأحياء منهم والذين توفاهم الله، فلولاهم لما تمكنت من الاقتراب بعمق أنثروبولوجي كافٍ من مجتمع «الحير» وثقافته.

المقالة الحالية هي ترجمة عربية لمقالة الباحث المنشورة في الأصل باللغة الإنجليزية، وقد أجرى عليها الباحث بعض التعديلات الضرورية سواء في متن النص أوالهوامش، وذلك بمناسبة إعدادها للنشر باللغة العربية، راجع:

Abdullah A. Yateem, "The Muslim Qadi and the Peasant Bedouin of the Emirates", *New Arabian Studies*, 2004, Vol. 6, 156-186.

(٢)

Abdullah, M. M., *The United Arab Emirates: A Modern History*, 1978.

Heard-Bey, F., *Form Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition*, 1982.

عبدالله عبدالرحمن، **الإمارات في ذاكرة أبنائها**، الجزء الأول، ١٩٨٩.

عبدالله عبدالرحمن، **الإمارات في ذاكرة أبنائها**، الجزء الثاني، ١٩٨٩.

عبدالله علي الطابور، **رجال في تاريخ الإمارات العربية المتحدة**، ١٩٩٣.

إبراهيم محمد بوملحة، **الشيخ محمد نور: رائد التعليم في الإمارات**، ١٩٩٩.

(٣)

للحصول على رؤية أوضح وأشمل للصلة بين هذه الأعمال وتجربتي الإثنوغرافية في الإمارات، يُنظر مراجعتي النقدية لهذه الأعمال :

Yateem, A. A., "Anthropological Approaches to Social Control in Islamic Tribal Societies: A Critical Review", 1993-1994.

عبدالله عبدالرحمن يتيم، **الأنثروبولوجيا إزاء مشكلات السلطة والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية الإسلامية: مراجعة نقدية**، ٢٠٠٣.

(٤)

Evans-Pritchard, E. E., *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949

Gellner, E., *Saints of the Atlas*, 1969.

Barth, F., *Political Leadership among Swat Pathans*, 1959.

Ahmed, A. S., *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development*

in a Tribal Society, 1980.

Lewis, I. M., *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics Among the the Northern Somali of the Horn of Africa*, 1961.

Bujra, A. S., *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, 1971.

(٥)

Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, 1975, p. 119.

(٦)

ibid, pp. 123-125.

(٧)

ibid, p. 125.

(٨)

ibid, p. 89.

(٩)

ibid, p. 110.

(١٠)

Geertz, C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1968.

(١١)

ibid, p. 97.

(١٢)

Eickelman, D. F., *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*, 1976.

(١٣)

Rosen, L., *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in Muslim Community*, 1984.

(١٤)

Messick, B., "The Mufti, the Text and the Worl: Legal Interpretation in Yemen", 1986.

Messick, B., *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society,* 1993.

(١٥)

Antoun, R., "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Tradition: A Jordanian Case Study", 1980.

(١٦)

Asad, T., *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe,* 1970.

Antoun, R., *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community,*

1971.

Antoun, R., *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*, 1979.

Cole, D. P., *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, 1975.

Lancaster, W., *The Rwala Bedouin Today*, 1981.

(١٧)

Abdullah, M. M., *The United Arab Emirates: A Modern History*, 1978.

Heard-Bey, F., *Form Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition*, 1982.

(١٨)

أرغب هنا في الإشارة إلى الإسهامات الهامة لبعض المؤرخين المحليين، أذكر على سبيل المثال إسهامات كل من عبدالله عبدالرحمن وعبدالله علي الطابور في مجال السيرة الذاتية لبعض قضاة الشرع الإماراتيين، أنظر مراجعتي النقدية لكتاب عبدالله عبدالرحمن:

عبدالله عبدالرحمن يتيم، مراجعة لكتاب الإمارات في ذاكرة أبنائها، ١٩٩٣.

عبدالله عبدالرحمن، الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الثقافية، ١٩٨٩.

عبدالله عبدالرحمن، الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الاقتصادية، ١٩٩٠.

عبدالله علي الطابور، رجال في تاريخ الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٣.

(١٩)

Christensen, R. O., "Tribes, States and Anthropologists", 1986, p. 286.

(٢٠)

Ministry of Agriculture and Fisheries, *Meteorological Reports on Rainfall of the Eastern Region and Mountain Zone*. 1986.

(٢١)

نذكر من بين رجال الدين الإماراتين الذي تلقوا العلوم الدينية في الشارقة وقطر والأحساء ومكة والمدينة وفارس والأزهر بمصر، قضاة الشّرْع التالية أسماؤهم:

علي بن محمد المحمود، حميد بن محمد بن فلاو، محمد بن سعيد بن غباش، عبدالله بن علي بن سلمان، أحمد بن علي المناعي، أحمد بن حجر البنعلي، عبدالرحمن بن عبدالله بن عتيق، عبدالله بن محمد الشيبه.لمزيد من التفاصل السيرية لهؤلاء القضاة، راجع:

عبدالله على الطابور، **رجال في تاريخ الإمارات العربية المتحدة**، ١٩٩٣ .

(٢٢)

تمّ التحفظ على الأسماء الحقيقية للمحاكم وبعض قضاة الشّرْع لأسباب تتعلق بأخلاقيات النشر الإثنوغرافي، فمحكمة كلبا كما ترد في متن البحث والهوامش لا تعني في الحقيقة المحكمة الشّرْعية نفسها، وإنما محكمة شَرْعية أخرى.

(٢٣)

كل الأسماء الواردة في القضايا المنظور في أمرها في المحكمة الشّرْعية تم استبدالها بأسماء وهمية، أما الأسماء الحقيقية فقد تم التحفظ عليها لأسباب تتعلق بأخلاق النشر الإثنوغرافي.

(٢٤)

Gellner, E., "The Tribal Society and its Enemies". In Tapper, R. (ed.). *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, 1983.

(٢٥) المقصود بالرأسمال الرمزي والاجتماعي والثقافي في هذا السياق، هو حسب توظيفات بيير بورديو الأنثروبولوجية والسوسيولوجية المعروفة في هذا الصدد، راجع:

Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, 1977.

Bourdieu, P., *The Logic of Practice*, 1990.

(٢٦)

Antoun, R., *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, 1989.

Gaffney, P., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, 1994.

(٢٧)

Gellner, E., *Saints of the Atlas*, 1969.

Barth, F., *Political Leadership among Swat Pathans*, 1959.

Bujra, A. S., *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, 1971.

(٢٨)

Weber, M., *The Sociology of Religion*, p. 821.

(٢٩)

ibid, p. 262.

(٣٠)

Rosen, L., *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in Muslim Community*, 1989, p. 18.

(٣١)

Antoun, R., "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Tradition: A Jordanian Case Study", 1980.

(٣٢)

Messick, B., *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, 1993.

Lambek, M., "Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islamic Periphery", 1990.

(٣٣)

Redfield, *R., Peasant Society and Culture*, 1959.

Wolf, E., "Aspect of Group Relations in a Complex Society: Mexico", 1959.

Wolf, E., *Europe and the People without History*, 1982.

Geertz, C., "The Changing Role of the Cultural Broker", 1959.

(٣٤)

راجع على سبيل المثال إسهامات كل من عالم الاجتماع الفرنسي،بيير بورديو، والأنثروبولوجي الأمريكي، مارشال سالينز، في صياغة وتأسيس هذا المفهوم:

Bourdieu,P., *Outline of a Theory of Practice*, 1977.

Sahlins, M., *Culture and Agency in History*, 2004.

المراجع العربية

الطابور، عبدالله علي، **رجال في تاريخ الإمارات العربية المتحدة**، الجزء الأول، دبي، المطبعة الوطنية، ١٩٩٣.

بوملحة، إبراهيم محمد ، الشيخ محمد نور: رائد التعليم في الإمارات، دبي، ندوة الثقافة والعلوم، ١٩٩٢.

عبدالرحمن، عبدالله، **الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الاقتصادية**، الجزء الثاني، دبي، القراءة للجميع للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

ـــــــــ، **الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الثقافية**، الجزء الأول، الإمارات، إتحاد كتاب وأدباء الإمارات، ١٩٨٩.

يتيم، عبدالله عبدالرحمن، **الأنثروبولوجيا إزاء مشكلات السلطة والضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية الإسلامية: مراجعة نقدية**، مجلة العلوم الإنسانية، (البحرين)، العدد ٦، ٢٠٠٣.

ـــــــــ، **مراجعة لكتاب الإمارات في ذاكرة أبنائها: الحياة الثقافية العامة (الجزء الاول)، الحياة الاقتصادية (الجزء الثاني)، تأليف عبدالله عبدالرحمن**، مجلة شئون اجتماعية، (الإمارات)، المجلد ٣٩، العدد ٢٥، ١٩٩٣.

Bibliography:

Abdullah, M. M. 1978. *The United Arab Emirates: A Modern History.* London: Croom Helm.

Ahmed, A. S. 1980. *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*. London: Routledge & Kegan Paul.

Antoun, R. 1971. Arab Village: *A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community.*

Bloomington: Indiana University Press.

______. 1979. *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.

______. 1980. "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Tradition: A Jordanian Case Study". *International Journal of Middle East Studies*. 12, 455-67.

______. 1989. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

Asad, T. 1970. *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. London: Hurst.

Barth, F. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

______. 1990. *The Logic of Practice. London*: Polity Press.

Bujra, A. S. 1971. *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*. Oxford: The Clarendon Press.

Christensen, R. O. 1986. "Tribes, States and Anthropologists". *Middle Eastern Studies*. 22, 2, 286-92.

Cole, D. P. 1975. *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine.

Eickelman, D. F. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*. Austin: Texas University Press.

Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: The Clarendon Press.

Gaffney, P. 1994. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press.

Gellner, E. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson,

Chicago: The University of Chicago Press.

______. 1983. "The Tribal Society and its Enemies". In *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. (ed.) R. Tapper. London: Croom Helm.

Geertz, C. 1959. "The Changing Role of the Cultural Broker". *Comparative Studies in Society and History*. 2, 228-49.

______. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

______. 1975. *The Interpretation of Cultures*. London: Hutchinson & Co.

Heard-Bey, F. 1982. *Form Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition*. London: Longman.

Lambek, M. 1990. "Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islamic Periphery". *American Ethnologist*. 17, 23-40.

Lancaster, W. 1981. *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, I. M. 1961. *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics Among the Northern Somali of the Horn of Africa*. Oxford: Oxford University Press.

Messick, B. 1986. "The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen". *Man* (N.S.) 21, 102-19.

______. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.

Ministry of Agriculture and Fisheries. 1986. *Meteorological Reports on Rainfall of the Eastern Region and Mountain Zone*. Dubai.

Redfield, R. 1956. *Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rosen, L. 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in Muslim Community*. Chicago: The University of Chicago Press.

______. 1989. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Sahlins, M. 2004. “Culture and Agency in History”. In *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, M. 1956. *The Sociology of Religion*. (trns. E. Fischoff) London: Methuen & Co. Ltd. (4th. ed.).

Wolf, E. 1956. "Aspect of Group Relations in a Complex Society: Mexico". *American Anthropologist*. 59, 1065-1956.

______. 1982. *Europe and the People without History. Berkeley:* University of California Press.

Yateem, A. A.1993-94. "Anthropological Approaches to Social Control in Islamic Tribal Societies: A Critical Review". *Dilmun*. 16, 65-86

______. 2004. "The Muslim Qadi and the Peasant Bedouin of the Emirates", *New Arabian Studies*, Vol. 6, 156-186.

ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية

يورغن هابرماس

ترجمة وتقديم محمد الأشهب *

* باحث من المغرب

ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية

يورغن هابرماس
ترجمة: محمد الأشهب

يعد سؤال الديمقراطية من الأسئلة التي تحضر في الفلسفة السياسية "المتأخرة ليورغن هابرماس. ففي الوقت الذي كان يعتقد نقاد هابرماس أنه وصل إلى أوج إبداعه الفلسفي سنة ١٩٨١ بإصداره للكتاب الضخم "نظرية الفعل التواصلي"الجزء الأول والجزء الثاني.

سيفاجئ هابرماس في مطلع التسعينات الأوساط الفلسفية بكتاب لا يقل أهمية عن كتاب ١٩٨١ تحت عنوان "الحق والديمقراطية: بين الوقائع والمعايير" ١٩٩٢. الذي يوصف الآن بأهم كتاب في الفلسفة السياسية في القرن العشرين بعد كتاب راولز "نظرية العدالة" ١٩٧١. وقد تزامن صدور الكتاب مع التحولات التي عرفتها أوروبا بعد انهيار المعسكر الشرقي وسقوط جدار برلين. هذه الأحداث عمقت بشكل أكثر اهتمامات هابرماس بنظرية الديمقراطية. فهابرماس يعتبر أن الديمقراطية يمكن أن تساهم في حل المشاكل التي يعرفها الوقت الراهن سواء تلك المتعلقة بالفرد أو بالجماعة.

تعد أبحاث هابرماس بخصوص "نظرية الدمقراطية" في كتبه المتأخرة"الحق والدمقراطية" ١٩٩٢، "مجرات ما بعد الدولة -الأمة" ١٩٩٩، "سجال العدالة السياسية مع راولز" ١٩٩٦، والاندماج الجمهوري" ١٩٩٦، الذي ترجمنا منه هذا المقال، امتدادا لأبحاثه الفلسفية السابقة في فترة السبعينات حول "التداوليات الكلية" و"أبحاثه السوسيولوجية في فترة الثمانينات، وأخيراً أخلاقيات المناقشة إلى جانب زميله كارل آتو آبل.

إن نظرية الديمقراطية عند هابرماس تتأسس على معطيات الفلسفة التداولية Pragmatique. فاستنادا لهذا المبحث يريد هابرماس تأسيس جماعة تواصلية خالية من الإكراه والهيمنة والسلطة باستثناء هيمنة أفضل حجة .meilleur argument. ويعد مفهوم "التشاور" déliberation في هذه النظرية من المفاهيم المركزية لأنه يعطي للفرد حق النقد ورفع "دعاوى صلاحيته" validity claims في إطار فضاء عمومي ديمقراطي يكون فيه الحق متكافئاً بالنسبة للجميع من أجل المشاركة في تشكيل رأي عام وإرادة سياسية معبرة عن المصالح العامة.

إن العملية الديمقراطية عند هابرماس لا تختزل في الدفاع عن المصالح الخاصة لجماعة ما (الجماعيون communautariens) ولا عن المصالح الفردية الليبرالية السياسية مع راولز، وإنما الديمقراطية هي تعبير عن المصالح العامة للمجتمع ككل. وعلى هذا الأساس فكل مواطن مطالب بالدفاع في ظل فضاء عمومي ديمقراطي عن هذه المصالح العامة وإقناع الآخر بتبني رأيه اعتمادا على منطق الحجاج والتشاور والمناقشة.

وتعد المساهمة المترجمة هنا تحت عنوان "ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية" استمرارا للنقاش الذي ابتدأه هابرماس في كتابه "الحق والديمقراطية" هذا الأخير الذي ترجع أسسه إلى الفلسفة السياسية الأمريكية مع راولز ودوركين ومشلمان. وفي هذا المقال يستحضر هابرماس مفاهيم متداولة لكن بدلالته الفلسفية الخاصة، سأحاول أن أوضحها لأنها ستتكرر في هذا النص. خاصة وأن النموذج الذي يقترحه هابرماس والذي أسماه ب"السياسة التشاورية" deliberative

politik هو بديل للنموذجين الليبرالي والجمهوري بالرغم من أنه يستمد عناصره من كلا النموذجين.

وسأعتمد في هذه التحديدات على هوامش وتحديدات الباحث حسن مصدق مع إدخال بعض التعديلات. (حسن مصدق: ٢٠٠٥ ص ٢٦-٣٨).

١- الليبرالي:

يستعمل هابرماس هذا المفهوم استعمالا خاصا إلى جانب لفظ "الجمهوري" فالليبرالية لا تعني الليبرالية الاقتصادية والسياسية التي تستند إلى حماية استقلال المجال الخاص للأفراد وشرعية اقتصاد السوق من جهة والحريات الفردية من جهة أخرى، خلافا لذلك يعني مصطلح الليبرالية عند هابرماس أطروحات فلاسفة القانون والسياسة راولز ودوركين اللذين يشددان على ضرورة المساواة وبالأخص احترام نفس التساوي في سياق مجتمع تعددي أو ما يسميه راولز حجاب الجهل the veil of ignorance.

٢- الجمهوري Répubicain

لقد حاول هابرماس إرساء المنظور الجمهوري التواصلي بديلا عن المنظور الجمهوري الكلاسيكي القائم على العقد الاجتماعي (نقد تصور روسو) وإكره الدولة، ففي استضافته من طرف شعبة الفلسفة بجامعة السوربون سنة ٢٠٠١ اقترح هابرماس منظورا لأخلاقيات المناقشة يقوم كليا على فرضيات مادية بالأساس. عكس ما كان يردده في أطروحته الأولى التي كانت تعتمد منطلقات نظرية كانطية بالأساس، بحيث تحول كليا إلى تبني منطلقات التحليل اللساني وخاصة منطلقات علم التداول عند كل من بوهلر، أوستين، وبراندوم، وسورل.

من الناحية السياسية يقترح هابرماس حاليا شروط مواطنة عالمية -في عصر العولمة- تتعدى حدود الأوطان والنظرية الشوفينية الضيقة للجنس واللون والثقافة، ويعتبر أن المواطنة الأساسية يجب أن تقوم على حقوق عالمية للفرد تتخطى حدود السياسة الوطنية لتشمل الكوكب، وهنا يظهر الحضور القوي للفلسفة الكانطية وخاصة مفهوم "الكوسموبولت"، ولتحقيق ذلك فإن المهام تتوقف في نظره على حركات المجتمع المدني المناهض للاستبداد وعدم احترام حقوق الإنسان وضد التمييز العنصري والتوزيع الدولي الجديد للعالم بزعامة قطب واحد.

مذهب الجماعيين Communautarisme

فأتباع هذا المذهب، وضد الفردانية الليبرالية التي يمثلها راولز ودوركين يدافعون عن الخصوصيات الجماعية تناول تايلور Taylor الذي لفت الانتباه إلى أن أهمية أطروحة الجماعيين تكمن في الأطروحات الأنطولوجية التي ترتكز على أن هوية الأفراد مرتبطة بطريقة مركبة بالجماعات التي تعد جزءاً منها. ومذهب الجماعيين يعد مذهباً في الفلسفة السياسية ظهر في أمريكا في بداية التسعينات وهو يشير إلى مجموعة من المفكرين (Sandel،MaCintyre، Walser). يتقاسمون هاجس التأكيد على دور أهمية الجماعة في صقل الروح الوطنية كيفما كانت هذه الجماعة. فقد حمل رواد هذا التيار بشدة على التيار الليبرالي لتركيزه على الفردانية Iindivudialisme والفرد أولا في المجتمع: والحال أن هذا الانتماء إلى الجماعة يمكن اعتباره شرطا ممكنا للاستقلالية والتحقق الذاتي.

في الواقع، إن إطار الفهم والتقييم المقدم من طرف اللغة والدين والتقاليد الثقافية والمعايير والقيم المشتركة، أو بفعل اقتسام تجربة تاريخ مشترك، تعتبر عناصر تمنح للأفراد نقطة في بحثهم عن هويتهم وتحديد الغايات التي من خلالها يريدون توجيه وجودهم وهو ما يبرر أهمية الجماعة على الفرد.

النص الأصلي

ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية

-I-

سأحيل في هذا المقال على كل من التصورين "الليبرالي" و"الجمهوري" للسياسية، فكلاهما يقدمان بوصفهما نماذج مثالية فهذان المصطلحان

يميزان اليوم حقل النقاش الفلسفي المثار في الولايات المتحدة الأمريكية، من طرف من نسميهم بالجماعيين communautariens.

سأشرع في ضوء أعمال فرانك مشلمان Frank Michelman بوصف هذين النموذجين للديمقراطية المتعارضين فيما بينهما بصفة سجالية، وذلك من خلال وجهات نظرهما المختلفة حول تصوراتهما للمواطن، الحق وطريقة تصورهما لطبيعة تشكل الإرادة السياسية. في الفقرة الثانية والتي تنفتح على نقد الحضور المفرط للأخلاق في النموذج الجمهوري، سأطور تصورا ثالثا ذا طبيعة إجرائية وهو النموذج الذي أفضل تسميته "بالسياسة التشاورية".

إن تصور دور العملية الديمقراطية هو مجال الاختلاف بينهما، فوظيفتها في التصور الليبرالي هي برمجة الدولة لمصلحة المجتمع وتقدم الدولة في هذا النموذج كجهاز للإدارة العمومية، والمجتمع كنسق للعلاقات بين الأفراد العاديين وعملهم الاجتماعي "مبنية" structuré باقتصاد السوق. فالسياسة بمعنى تشكل الإرادة السياسية للمواطن تقوم في هذا النموذج بوظيفة تجميع وإبراز المصالح الخاصة بالجميع إزاء جهاز الدولة التي تتحدد وظيفتها الخاصة في التوظيف الإداري للسلطة السياسية بهدف تحقيق المشاريع المشتركة.

في المقابل، فالسياسة حسب التصور الجمهوري، لا تختزل في هذه الوظيفة الوسطية بل على العكس إن الدولة تتشكل هنا بسيرورة التنشئة الاجتماعية في كليتها. فالسياسة في هذا النموذج تتصور كشكل تأملي لسياق حياة أخلاقية، الوسيط الذي يدرك فيه أعضاء الجماعة المتضامنة والمشكلة عفويا، ارتباطاتهم وعلاقاتهم المتبادلة، وبصفتهم مواطنين في الدولة فإنهم يؤطرون ويتقنون بالإرادة والوعي الشروط الموجودة للاعتراف المتبادل بهدف تأسيس رابطة لأصحاب حق Sujet du droit أحرار ومتساوين وفي الوقت نفسه فحتى المعمارية الليبرالية للدولة والمجتمع طرأت عليها تحولات مهمة. فإلى جانب السلطة التراتبية للتنظيم وهي سلطة سيادة الدولة وسلطة التنظيم غير المركزة للسوق، وبالتالي إلى جانب السلطة الإدارية ومصالح كل الناس يظهر التضامن كمصدر ثالث للاندماج الاجتماعي. فهذا الشكل للإرادة السياسية كنموذج أفقي صيغ لإدراك التفاهم والإجماع الذي تم التوصل إليه بواسطة التواصل، بالرغم مما لديه من أولوية سواء من جهة تكوينية أو معيارية، بالنسبة لممارسة تقرير المصير المواطنية، نفترض أنه توجد، وبشكل مستقل عن الإدارة العمومية والمبادلات الخاصة في المجتمع الاقتصادي، قاعدة اجتماعية مستقلة التي بفضلها لن يكون التواصل السياسي حكرا على الدولة ولا مماثلا لبنية السوق. ففي التصور الجمهوري، يكتسب الفضاء العمومي السياسي وبنيته التحتية المؤلفة من المجتمع المدني دلالة إستراتيجية، فكلاهما اعتبرا فضاءين لممارسة التفاهم بين المواطنين يضمنان لهذه الممارسة قوة الاندماج والاستقلالية [1]. بخصوص القطيعة بين التواصل السياسي والمجتمع الاقتصادي يتقابل ذلك الربط بين السلطة الإدارية المؤسسة على التواصل الذي يجد مصدره في تشكل الرأي والإرادة السياسية.

إذا قارنا هاتين المقاربتين المتنافستين فيما بينهما سنجد أن لهما نتائج مختلفة.

أ- نلاحظ في البداية اختلافا بين التصورين معا بخصوص رؤيتهما لمفهوم المواطن. يحدد وضع المواطنين حسب التصور الليبرالي بالحقوق الذاتية التي يتمتعون بها في علاقتهم بالدولة أو بالمواطنين الآخرين. فالمواطنون في هذا النموذج بما أنهم أصحاب حق بقدر ما يسعون وراء تحقيق مصالحهم الخاصة في حدود ما سطره القانون، فهم يستفيدون من حماية الدولة، بما في ذلك الحماية من تدخلات الدولة ذاتها التي تنتهك التقييد الشرعي للتدخل الشرعي. إن الحقوق الذاتية هي الحقوق السلبية التي تمنح هامشا فرعيا والذي في إطاره يتحرر أصحاب الحق من كل إكراه خارجي. إن الأمر نفسه ينطبق على الحقوق السياسية التي لها

البنية نفسها. هذه الحقوق السياسية تسمح للمواطنين بالدفاع عن مصالحهم الخاصة بشكل يمكنهم في نهاية المطاف من تشكيل إرادة سياسية تمارس تأثيرا على الإدارة، وذلك بالتوحد مع مصالح أخرى خاصة عن طريق التصويت وتشكيل فرق برلمانية وأخيرا تشكيل حكومة تضمن لهم حماية مصالحهم الخاصة. بهذه الطريقة فأصحاب الحق بإمكانهم التأكد من أن سلطة الدولة تمارس لمصلحة أعضاء المجتمع [٢].

لا يتحدد وضع المواطنين حسب التصور "الجمهوري" بنموذج الحريات السلبية التي يمكنهم الاضطلاع بها بصفتهم مواطنين عاديين، فالحقوق المدنية وبالدرجة الأولى، حقوق المشاركة، حق التعبير السياسي هي بالعكس حقوق إيجابية، فهي لا تضمن غياب كل إكراه خارجي، بل المشاركة في ممارسة جماعية بدونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه: أي ذوات مسؤولة سياسيا لجماعة الذوات الحرة والمتساوية فيما بينها[٣].

في هذا الاتجاه فإن السيرورة السياسية لا يجب أن تسمح ببساطة بمراقبة نشاط الدولة من طرف المواطنين الذين اكتسبوا سابقا استقلالاً قبلياً في ممارسة حقوقهم الخاصة وحرياتهم ما قبل السياسية Pré-politique. فهذه السيرورة لا تقوم بوظيفة الربط بين الدولة والمجتمع، لأن سلطة الدولة ليست وبأية صفة سلطة أصلية في النظام الديمقراطي بل على العكس، فالسيرورة السياسية للسلطة مؤسسة على التواصل ومشكلة في إطار ممارسة تقرير مصير للمواطنين. ومشرعنة لكونها تحمي هذه الممارسة عن طريق مأسسة الحريات العامة[٤]. فوجود الدولة ليست مشرعنة بالدرجة الأولى بحماية الحقوق الذاتية المتساوية، وإنما يضمان سيرورة تشمل تشكل الرأي والإرادة، هذه السيرورة التي في سياقها يتفاهم المواطنون الأحرار والمتساوون فيما بينهم حول الأهداف والمعايير التي تكون في خدمة المصالح المشتركة للجميع. كما أن هذه السيرورة تقتضي من المواطن الجمهوري أن يتصرف تبعا للمصالح التي هي بالطبع مصالح الجميع.

ب- إن السجال حول المفهوم الكلاسيكي "لصاحب الحق" المتمتع بالحقوق الذاتية انطلق من السجال الذي كان رهانه تحديد مفهوم الحق ذاته. فحسب التصور الليبرالي، يكمن معنى كل نظام قانوني في كونه يسمح -وفي كل الحالات- بتحديد الحقوق المستحقة لعدد من الأفراد مقابل التصور الجمهوري، تصور هذه الحقوق الذاتية عن النظام القانوني الموضوعي الذي يضمن في الوقت نفسه كمال الحياة المشتركة ويجعلها ممكنة، وذلك يتوقف على المساواة في الحقوق، واستقلال كل الذوات والاحترام المتبادل، ففي الحالة الأولى، أي في التصور الليبرالي، نقيم النظام القانوني انطلاقا من الحقوق الذاتية، بينما في التصور الثاني نعطي الأولوية لمضمون الحقوق الموضوعية.

في الحقيقة، هذه المفاهيم المتفرعة ثنائياً لم تتناول المضمون "البيذاتي" Intersubjective للحقوق التي تطالب بالاحترام المتبادل للحقوق والالتزامات في شروط الاعتراف المتماثلة. فالصيغة الجمهورية تمنح على الأقل للكل تصورا للحق يعطي أهمية متساوية لكمال الفرد مع حقوقه الذاتية. وكمال للجماعة التي فيها فقط يمكن للذوات أن تتعارف بينها بشكل متبادل بصفتها أفرادا أو أعضاء من الجماعة. فالصيغة الجمهورية تربط مشروعية القوانين بالطريقة الإجرائية الديمقراطية لميلادها؛ محافظة كذلك على تماسك داخلي بين ممارسة تقرير المصير للشعب والهيمنة اللاشخصية للقوانين "فالبنسبة للجمهوريين، ليست القوانين في نهاية المطاف شيئا آخر سوى تحديدات الإرادة السياسية المهيمنة، بينما بالنسبة لليبراليين، فالعديد من الحقوق تجد أساسها دائماً في "قانون أسمى" صادر سواء عن عقل متعال بالنسبة للسياسة أو عن وحي ما.

انطلاقا من وجهة نظر جمهورية، فهدف كل جماعة هو الخير المشترك الذي يكمن بالنسبة لجزء كبير في نجاح مجهوده السياسي في تحديد، تأسيس، تنفيذ وحماية مجموع الحقوق "Right" (أو بمصطلح أقل

تحديدا القوانين) الأكثر ملاءمة لشروط وأخلاق هذه الجماعة، في المقابل، ومن وجهة نظر التصور الليبرالي، فإن الحقوق تكون مؤسسة على القانون الأسمى، تقدم بنيات متعالية وتشكل عوائق مفروضة أمام السلطة لكي يتم متابعة المصالح المتعددة والمختلفة (وهي المصالح التي تكون موضوع تعارض وصراع بين هذا الطرف والآخر) بكيفية مرضية وممكنة [٥].

لقد أصبح الاقتراع كممارسة لحرية وضعية "براديغما" للحقوق، ليس لأنه مكونا لتقرير المصير السياسي وإنما لكونه يظهر وبشكل واضح كيف أن الاندماج في جماعة لذوات متساوية في الحقوق مرتبط بحق فردي يحمل مساهمات مستقلة وإتخاذ المواقف: "على كل واحد أن يهتم بقبول الكل في الاقتراع لأن لدينا الاختيار بين (١) أن نكون مندمجين أو منفعلين (٢) يتعلق الأمر بكوننا مندمجين بالضمانة المعطاة للكل بشكل متبادل بحيث يجب أن تكون المصالح الحيوية لكل واحد محفوظة من طرف الآخرين (٣) في ظل شروط التعددية المتجذرة في المجتمع الأمريكي المعاصر، فإن مثل هذه الضمانات يمكن أن تمنح، لكن فقط للحفاظ على مظهر السياسة، يمكن لكل واحد فيها أن يسمع صوته" [٦]. فبواسطة السيرورة التشريعية المكونة من الحقوق، فإن هذه البنية التي تقتضي نموذج حقوق المشاركة والتعبير السياسي تنقل إلى كل الحقوق. إن الترخيص الذي يمنح الحق الخاص لاقتفاء الأهداف الخاصة المختارة بشكل حر تفرض علينا في الوقت نفسه احترام حدود النشاط الإستراتيجي المتوافق عليه من طرف الجميع.

ج: تعبر التحديدات المفهومية المختلفة لدور المواطن وللحق، عن اختلاف عميق جداً فيما يخص طبيعة السيرورة السياسية. ففي التصور الليبرالي تختزل السياسة بالأساس إلى صراع من أجل احتلال المواقع التي تسمح فيما بعد بالتصرف في السلطة الإدارية. ففي الفضاء العمومي، والبرلمان، تتحدد سيرورة تشكل الرأي والإرادة السياسية بالمنافسة بين الفاعلين الملتزمين جماعة بفعل إستراتيجي هدفهم من ورائه الحفاظ على مواقع السلطة، ويقاس نجاح المعركة هنا بالموافقة التي يمنحها المواطنون لعدد من الشخصيات والبرامج وذلك استنادا على عملية التصويت. فرضى المواطن في التصور الليبرالي يقاس بعدد الأصوات المعبر عنها. فعبر آلية التصويت يعبر الناخبون عن اختياراتهم أن قراراتهم الانتخابية لها بنية اختيارات الفاعلين نفسها في السوق الذي يكون فيه الفعل مؤسساً على البحث عن النجاح. كما أنها قرارات تخول لهم اكتساب العديد من مواقع السلطة التي تتصارع حولها الأحزاب السياسية بهدف تحقيق النجاح لنفسها أيضا. إن مدخل Input الأصوات ومخرج output السلطة يخضعان أيضا لخطاطة الفعل الإستراتيجي نفسه. في مقابل هذا التصور فإن تشكل الرأي والإرادة السياسية في الفضاء العمومي والبرلمان لا يخضع حسب التصور الجمهوري لبنيات السوق Marché وإنما لبنيات مستقلة لتواصل عمومي موجه نحو التفاهم، فالسياسة بمعنى ممارسة تقرير مصير المواطنين ليس السوق بل التخاطب conversation هو الذي يكتسب قيمة البراديغم في البنية بين السلطة كما تستخلص من التواصل السياسي بوصفه يعكس آراء الأغلبية المشكلة اعتمادا على المناقشة العمومية والسلطة الإدارية التي تتصرف في جهاز الدولة. فالأحزاب التي تتصارع من أجل ولوج مواقع سلطة الدولة يجب عليها كذلك أن تمتثل للأسلوب التشاوري واستقلالية المناقشات السياسية "فالتشاور يحيل إلى موقف أكيد بخصوص التعاون الاجتماعي وبالخصوص إلى إرادة الاقتناع بالحجج التي تأخذ بعين الاعتبار كذلك مطالب الآخرين لا المطالب التي نعبر عنها نحن فقط. فالتشاور يتم بوساطة تبادل وجهات النظر على أساس الانطلاق من نية حسنة. بما في ذلك ما يعرفه المشاركون بالطريقة التي يفهمون بها مصالحهم الحيوية الخاصة- بحيث إننا إذا أجرينا الاقتراع فإنه سيشمل مطابقة الأحكام" [٧]، لهذا فإن سجال الآراء الممارس في حلبة السياسة يمتلك قوة

المشروعية ليس فقط بالمعنى الذي يسمح باحتلال مواقع السلطة وإنما كذلك ما دام أن المناقشة السياسية تتبع وبصفة مستمرة قوة الإلزامية، بما في ذلك بالنسبة للطريقة التي تمارس بها الهيمنة السياسية فلا يمكن استعمال السلطة الإدارية على أساس السياسات وفي حدود القوانين المتبناة في إطار العملية الديمقراطية.

-II-

للمقارنة بين النماذج الديمقراطية المهيمنة حالياً، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، نشير إلى السجال الدائر بين الجماعيين والليبراليين "فالنموذج الجمهوري له إيجابيات وسلبيات في الآن نفسه أرى أن الجانب الإيجابي يتمثل في كونه يحافظ على المعنى الراديكالي- الديمقراطي لتنظيم الذاتي للمجتمع المنجز من طرف مواطنين يوحدهم التواصل القائم بينهم، كما أنه نموذج لا يختزل الأهداف الجماعية فقط في مساومات بين المصالح الخاصة المتعارضة. أما الجانب السلبي من وجهة نظري، فيكمن في كون هذا النموذج مبالغ في المثالية ويخضع العملية الديمقراطية لفضائل المواطنين الموجهة نحو الخلاص العمومي Salut public فالسياسة لا ترتكز فقط، وبالدرجة الأولى، على الهوية الجماعية بخصوص التفاهم الأخلاقي. والخطأ الذي وقع فيه هذا النموذج يكمن في اختزال المناقشة السياسية في الإفراط في استحضار المسألة الأخلاقية أثناء تحليلاته، ولاشك في أن المناقشات المرتبطة بالهوية الجماعية هي مكون أساسي للسياسة فبواسطتها يعي المنتمون للجماعة في الآن نفسه الطريقة التي يتفاهمون بها فيما بينهم كأعضاء لأمة محددة لجماعة أو دولة أو كسكان لجهة ما...إلخ كما يكون لديهم وعي بالتقاليد التي يسعون إلى تطويرها، وانطلاقا من الهوية نفسها يعي هؤلاء الطريقة التي يريدون العيش بها مع الآخرين والجماعات المهمشة وأيضا نوع المجتمع الذي يتمنون العيش فيه. لكن في شروط التعددية الثقافية والاجتماعية. فالأهداف المهمة سياسيا تخفي غالبا المصالح والتوجهات الأكسيولوجية المكونة لهوية الجماعة في كليتها، والمكونة، إذا لكلية شكل الحياة المتقاسمة بشكل "بيذاتي" بين الناس. هذه المصالح والتوجهات الأكسيولوجية التي تتعارض بشكل غير مختزل في نطاق الجماعة نفسها تستدعي اتفاقا لا تستطيع المناقشات الأخلاقية بلوغه، بالرغم من أن تأثيرات هذا الاتفاق الذي لا يمكن أن يتحقق أبدا بالمناقشة، لا يجب أن يضر بالقيم الأساسية التي تشكل موضوع إجماع داخل ثقافة ما.

إن توزيع المصالح بواسطة اتفاق بين الأحزاب التي تعتمد على إمكانياتها وعلى قدرتها على فرض العقوبات وبكل تأكيد فإن مفاوضات من هذا النوع، تقتضي إرادة التعاون، والوصول إلى نتائج مقبولة من طرف جميع الأحزاب في إطار احترام قواعد اللعبة حتى وإن كان لأسباب مختلفة. لكن الاتفاقات لا تستخلص من أشكال المناقشات العقلانية التي تُحيِّد neutratise السلطة وتستبعد الفعل الإستراتيجي. في الحقيقة، فعدالة الاتفاقات مرتبطة بالاقتضاءات والإجراءات العقلانية التي تستدعي بدورها تبريرا عقلانيا، هذه الاتفاقات من ذات النمط المعياري تستحضر من خلال وجهة نظر العدالة. خلافا للقضايا الأخلاقية، فإن قضايا العدالة لا تحيل في طبيعتها إلى جماعة محددة. فالحق المؤسس بواسطة السياسة لكي يكون شرعيا يجب على الأقل أن يكون متطابقا مع مبادئ أخلاقية تدعي الصلاحية الكونية فيما وراء الجماعة القانونية الواقعية.

لا يكتسب مفهوم السياسة التشاورية deliberative أهمية إمبريقية إلا إذا أقمنا وزنا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية، ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية، وإنما أيضا، وفي الوقت نفسه، بتوزيع المصالح والاتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختبار الوسائل الملائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني. في هذا السياق، فالنموذجان السياسيان اللذان قابلا بينهما ميشلمان FM بوصفهما نمطين مثاليين يمكنهما أن تتداخلا وتتكاملا فيما بينهما كما ينبغي. فإذا كانت أشكال التواصل المتطابقة "ممأسسة" بما فيه الكفاية، فإن سياسة حوارية dialogique وسياسة أداتية يمكنهما ما أن تتحددا في وسط المشاورات. إن كل

شيء متعلق إذا بشروط التواصل والإجراءات التي تخول للشكل المأسس للرأي والإرادة قوة شرعيتهما.

إن النموذج الثالث للديمقراطية الذي أريد أن أقترحه يرتكز على شرط التواصل التي فيها يمكن افتراض أن السيرورة السياسية ستكون محظوظة لإظهار نتائج معقولة لأنها ستتم في نطاقها على أساس النموذج التشاوري.

إذا جعلنا من المفهوم الإجرائي للسياسة التشاورية مركزا معياريا لنظرية الديمقراطية فالاختلافات تتضح مرة بالنسبة للتصور الجمهوري الذي يعتبر الدولة بصفتها جماعة أخلاقية، ومرة بالنسبة للتصور الليبرالي الذي يعتبر الدولة بصفتها حارسا للمجتمع الاقتصادي. وبمقارنتنا لهذه النماذج الثلاثة للديمقراطية، انطلق من بعد السياسة التي تسترعي انتباهنا لحدود الآن، سياسة التشكل الديمقراطي للرأي والإرادة التي تتم عبر الانتخابات العامة وعمل البرلمان.

إن هذه السيرورة السياسية لن تتم في التصور الليبرالي إلا على شكل اتفاق مستخلص من بين مختلف المصالح، فالقواعد التي تتأسس الاتفاقات تبعا لها والتي لها وظيفة تثبيت عدالة النتائج اعتمادا على وسيط الاقتراع العادل والكوني، كما لها أيضا وظيفة التشكل التمثيلي للفرق البرلمانية وقوانينها التنظيمية، فكل هذه القواعد تكون مبررة انطلاقا من المبادئ الليبرالية للدستور. في المقابل، فالتشكل الديمقراطي للإرادة حسب التصور الجمهوري، يتم عبر تفاهم حول الهوية الجماعية، فعلى مستوى مضمونها، فالتشاور يمكن أن يعتمد على خلفية إجماع مؤسس ثقافيا-أي الثقافة المشتركة المشكلة لهوية الجماعة، وهو إجماع يتم إعادة إنتاجه من جديد بواسطة الذاكرة "المطقسنة" Ritualité لفعل جمهوري مؤسس.

في ضوء هذين النموذجين تستعير نظرية المناقشة عناصرها من كلا الجانبين وتدمجهما في المفهوم الإجرائي المثالي للتشاور والقرار. هذه الإجرائية الديمقراطية تقيم علاقة داخلية بين المفاوضات والمناقشات حول العدالة، كما تسمح هذه الإجرائية الديمقراطية كذلك بافتراض أنه في مثل هذه الشروط يمكن الحصول على نتائج معقولة ومنصفة للجميع. فالعقل العملي يعود إلى حقوق الإنسان الكونية والأخلاقية الواقعية لجماعة محددة من أجل استثمار قواعد المناقشة والأشكال الحجاجية التي تستعير مضمونها المعياري من بنية التواصل القائم على اللغة (٨).

تفتح هذه الأوصاف البنيوية للعملية الديمقراطية الطريق لمفهوم معياري للدولة والمجتمع، إذ إن كل ما تقتضيه هو وجود إرادة عمومية من نمط تلك التي طورت في بداية العصور الحديثة مع أنساق الدولة الأوروبية والتي طورت في علاقة تضامنية وظيفية مع النسق الاقتصادي الرأسمالي.

إن تشكل الرأي والإرادة السياسية للمواطن حسب التصور الجمهوري، هو الوسيط الذي من خلاله يتكون المجتمع بصفته كلية Totalitaire سياسية. فالمجتمع يجد مركزه في الدولة، لأن ممارسة تقرير المصير السياسي للمواطنين يجعل الجماعة واعية بذاتها وتتصرف مع ذاتها عن طريق الإرادة الجماعية للمواطنين. فالديمقراطية تعني هنا التنظيم الذاتي السياسي للمجتمع. حيث إن تصورا للسياسة كهذا يحافظ على علاقة سجالية مع جهاز الدولة، ففي الكتابات السياسية لأرنتHanna Arnedt نلاحظ بشكل واضح التوجه الحجاجي الجمهوري وهو توجه ضد النزعة "الخصوصية" Privatisme المدنية التي تميز ساكنة غير مسيسة Dépolisé. وضد البحث عن الشرعية باستعمال الأحزاب التابعة للدولة étatisé. إن الأمر يتعلق هنا في هذا النموذج بإعادة الاعتبار للفضاء العمومي السياسي إلى حد أن مواطنة مجددة تستطيع وفي شكل سيرذاتي غير متمركز إعادة تملك سلطة الدولة المتحررة من هذه الأشكال بوصفها بيروقراطية.

إن الفصل بين جهاز الدولة والمجتمع حسب التصور الليبرالي لا يمكن تجاوزه، لكن يمكن تعويضه فقط بعملية ديمقراطية. في الحقيقة فالإيحاءات المعيارية

الضعفية لتوزيع منتظم للسلط والمصالح يجب أن تتم بدولة الحق. ففي الحد الأدنى المفهوم، فالتشكل الديمقراطي للإرادة لمواطنين يتصرفون في مصالحهم الخاصة ليس سوى عنصر من عناصر الدستور، فهذا الأخير يجب في الوقت نفسه، أن ينظم سلطة الدولة مع احتياطات معيارية (من نمط الحقوق الأساسية، فصل السلط، وإلزامية الإدارة نحو القانون). وأن يقود السلطة لتأخذ بعين الاعتبار، وعلى نحو ملائم، المصالح الاجتماعية والتوجهات الأكسيولوجية وهذا سيتم طبعا عن طريق المنافسة بين الأحزاب السياسية من جهة والحكومة والمعارضة من جهة ثانية.

إن مثل هذا التصور السياسي المتمركز حول الدولة يمكنه التخلي عن فرضية شيئا ما واقعية لمواطنين قادرين على الفعل جماعة في الواقع، هذا التصور غير موجه بمدخل input لتشكل معقول للإرادة السياسية وإنما بمخرج output لحصيلة إيجابية لنشاط الدولة. فالمحاجة الليبرالية تستهدف المكون الذي يحدث اضطرابا في سلطة الدولة والذي يعيق المبادلات الاجتماعية المستقلة للمواطنين العاديين. فقوام النموذج الليبرالي ليس تقرير مصير المواطنين الذين يتشاورون فيما بينهم يتعلق بشؤونهم، وإنما هو الخضوع لمعايير دولة الحق لمجتمع اقتصادي يضمن الخلاص العمومي المفهوم في معنى غير سياسي، وذلك بإجراء انتظارات السعادة الخاصة لمواطنين ملتزمين بالإنتاج.

إن نظرية المناقشة التي تضم للعملية الديمقراطية إجراءات أكثر قوة من تلك التي يقوم بها النموذج الليبرالي ولكن أقل ضعفا من تلك التي يقوم بها النموذج الجمهوري، تستعير عناصرها من كلا النموذجين وتعيد التأليف فيما بينهما بطرائق مختلفة. فالاتفاق مع النزعة الجمهورية يمنح نظرية المناقشة مكانة مهمة لسيرورة تشكل الرأي والإرادة السياسية، لكن دون أن يفهم من ذلك أن دستور دولة الحق مجرد شيء ثانوي: ففي نظرها، فالحقوق الأساسية ومبادئ دولة الحق هي بالعكس من ذلك بمثابة جواب ناتج عن مأسسة اقتضاءات العملية الديمقراطية المطلوبة بشأن التواصل. إن هذه النظرية لا تخضع تحقيق السياسة التشاورية لشرط أن مجموعة من المواطنين يكونون قادرين على التصرف بشكل جماعي، وإنما تنتظر أن تكون الإجراءات الملائمة ممأسسة.

إن نظرية المناقشة لا تعمل أبداً بمساعدة مفهوم كلية اجتماعية ممركزة حول الدولة وممثلة كماكرو ذات Grobssubject/ Macro sujet (طبقة اجتماعية، شعب، جماعة أخلاقية إلخ) تتصرف تبعاً لغايات محددة. كما لا تموضع أيضا هذه الكلية في نسق لمعايير دستورية والتي تنظم وبشكل غير واع توزيع السلطة والمصالح حسب نموذج السوق. بصفة عامة، فهذه النظرية تتخلى عن أشكال الفكر الموجودة في فلسفة الوعي التي تنزع إلى منح ممارسة تقرير مصير المواطنين تشمل المجتمع بأكمله أو تربط الهيمنة غير المعروفة للقوانين بذوات فردية متنافسة فيما بينها. ففي الحالة الأولى اعتبر المواطنون كفاعل جماعي يعكس الكلية ويتصرف باسمه، أما في الحالة الثانية، فالفاعلون الفردانيون يشتغلون كمتغيرات خاضعة للصدفة في سيرورات السلطة التي تحدث دون علمهم ما دام أن الاختيارات الفردية نفسها لا يمكن أن تكون لها قرارات جماعية واعية، وإنما بالمعنى المجازي فقط، في المقابل، فنظرية المناقشة تعتمد على "البيذاتية العليا" Inersubjectivité.Superieure لسيرورة التفاهم الذي يجري على شكل مداولات ممأسسة في الفرق البرلمانية من جهة، وفي شبكات التواصل في الفضاء العمومي السياسي من جهة ثانية. هذه الشبكات غير الموجهة بذات داخل وخارج الفرق السياسية المبرمجة قصد البلوغ إلى قرارات، تشكل الحلبات التي يمكن فيها تشكيل عقلاني للرأي والإرادة بخصوص مواضيع ذات أهمية كبرى بالنسبة للمجتمع بأكمله، وأيضا بصدد مواضيع تحتاج إلى تنظيم، فالتشكيل غير النظامي للرأي ينطلق من اختيارات ممأسسة وقرارات تشريعية التي بفضلها تتحول السلطة الناتجة عن التواصل إلى سلطة قابلة للتطبيق من طرف الإدارة، مثلما نجد في النموذج الليبرالي فإن الحد بين الدولة والمجتمع يكون

محترماً.

فالمجتمع المدني في النموذج "البيذاتي" بوصفه قاعدة اجتماعية للفضاءات العمومية المستقلة، يتميز كذلك عن نسق الفعل الاقتصادي والإدارة العمومية، فمن وجهة نظر معيارية هذه الطريقة لفهم الديمقراطية تقود منطقيا إلى ضرورة إعادة توزيع الموارد الثلاثة: المال، السلطة الإدارية، والتضامن. هذه هي الموارد التي من خلالها تشبع المجتمعات الحديثة حاجياتها في الاندماج والتنظيم. فالتأثيرات المعيارية في هذا النموذج تبدو واضحة. في الواقع، فقوة الاندماج الاجتماعي للتضامن، والتي لا يمكن أن تُرجع حصرا للمصادر الأصلية للتواصل، يجب أن تتسع في الآن نفسه عبر المجال الواسع للفضاءات العمومية المستقلة، وفي إجراءات تشكل الرأي والإرادة الممأسسة بدولة الحق والقانون، كما أن قوة الاندماج هذه يمكن أن تثبت ذاتها ضد القوى الأخرى وهما : قوة المال والسلطة الإدارية.

-III-

لاشك في أن هذا التصور له نتائج على الطريقة التي سنفهم بها الشرعية والسيادة الشعبية. فالتشكل الديمقراطي، حسب التصور الليبرالي، له وظيفة "شرعنة" ممارسة السلطة السياسية ونتائج الانتخابات تجيز احتلال السلطة الحكومية. بينما الحكومة يجب أن تبرر الاستعمال الذي تقوم به هذه السلطة أمام الشعب والبرلمان. مقابل ذلك، فالتشكل الديمقراطي للإرادة، حسب التصور الجمهوري، له وظيفة مهمة جدا: إنه يشكل المجتمع بصفته جماعة سياسية ينعش من جديد في كل فترة انتخابية ذاكرة هذا الفعل المؤسس. فمن خلال برنامجها، فهي ملتزمة لتحقيق سياسة محددة سلفا، إن لجنة أو بالأحرى جهاز الدولة تمثل جزءاً من جماعة سياسية تدير نفسها بنفسها. فهي ليست إذا قمة لسلطة الدولة المميزة. يتعلق الأمر في نظرية المناقشة بتمثل آخر الذي يدرج فيه منذ البداية: الإجراءات واقتضاءات التواصل المتعلقة بالتشكل الديمقراطي للرأي والإرادة، والتي تشتغل كموزع ecluse ذي أهمية كبرى للعقلنة الخطابية المؤسسة على المناقشة Rationalisation discursive التي في ضوئها تصاغ القرارات المتخذة من طرف الحكومة والإرادة المرتبطتين بالقانون والعدالة. فالعقلنة تعني هنا أكثر من شرعنة بسيطة، لكن أقل من تشكيل للسلطة. فالسلطة التي تمتلكها الإدارة تغير التركيبة عندما ترتبط بتشكل ديمقراطي للرأي والإرادة الذي لا يكتفي بمراقبة ممارسة السلطة السياسية بعد فوات الأوان، وإنما يساهم في إعداد البرنامج، بيد أن النسق السياسي وحده قادر على التصرف، فهو الجزئي المالك لقدرة محددة لاتخاذ القرارات التي تلزم الجماعة. بينما بنيات الفضاء العمومي المؤسسة على التواصل تشكل شبكة واسعة من الغيورين الذين يعارضون الضغط الذي تمارسه الإشكالات الخاصة بالمجتمع بأكمله والتي تثير آراء مؤثرة. فالرأي العام كمحول إلى سلطة حسب إجراءات ديمقراطية مؤسسة على التواصل لا يمكن أن يهيمن وإنما يمكنه فقط أن يوسع من مجال استعمال السلطة الإدارية.

يجد مفهوم السيادة الشعبية أصله في تكييف وإعادة التقييم الجمهوري لتمثل السيادة الذي يرجع إلى بدايات العصور الحديثة والذي ارتبط في البداية بسيادة الحكومة. فالدولة المحتكرة للوسائل تسمح لها باستعمال القوة بشكل مشروع، وتقدم كدولة بصفتها مركزا لسلطة قادرة على التغلب على باقي القوى الأخرى في العالم.

إن هذا الشكل من الفكر الذي يعزى إلى بودان Boudin حوله جان جاك روسو إلى إرادة الشعب الموحدة؛ ومزجه مع الفكرة الكلاسيكية للحكم الذاتي لذوات حرة ومتساوية وأدمجها مع المفهوم الحديث لاستقلالية الذات. بالرغم من هذا التسامي المعياري بقي مفهوم السيادة مرتبطاً بتمثل تجسيد للشعب أي الشعب حاضر فيزيائياً-. في التصور الجمهوري، فالشعب الحاضر على الأقل بالقوة-بالمعنى الأرسطي- هو صاحب السيادة والذي لا يفوض عنه مبدئيا. في الواقع، فالشعب في منزلته كصاحب السيادة لا يحتاج إلى تمثيل. تتأسس السلطة المشكلة على ممارسة تقرير مصير المواطنين بأنفسهم وليس بالاعتماد على ممثليهم،

فالنموذج الليبرالي المعارض للنموذج الجمهوري، يقدم تصورا أكثر واقعة لمفهوم السيادة. وفي دولة الحق والديمقراطية، بالنسبة لهذا التصور، فسلطة الدولة التي هي ملك للشعب "لا تمارس إلا بواسطة الانتخابات والاستفتاءات وكذلك، بالاعتماد على الأجهزة الخاصة المكلفة بالتشريع، والسلطة التنفيذية والعدالة" وهذا ما يقر به القانون الأساسي الدستور الألماني. الفصل ٢٠للدستور.

في الحقيقة إن التصورين معا لن يكونا بديلين كاملين إلا إذا قبلا المقدمة الإشكالية لمفهوم الدولة والمجتمع، وهو مفهوم ينطلق من الكل وأجزائه. فالكل مكون إما من السيادة العامة للمواطنين أو من الدستور على العكس من هذا، فمفهوم المجتمع المؤسس على نظرية المناقشة يقابل صورة مجتمع غير متمركز، لكن يطور وبطريقة متباينة حلبة سياسية نوعية لها وظيفة إدراك وتحديد ومعالجة المشاكل التي تهم المجتمع برمته، وفي الوقت نفسه مجتمع مؤسس على هذه النظرية يطور ، كذلك، الفضاء العمومي السياسي.

إن "ذات" Soi الجماعة القانونية التي تنظم نفسها هي ذات منشغلة بأشكال التواصل التي لا موضوع محدد لها سلفا، والتي تنتظم بالاعتماد على المناقشة، تشكل الرأي والإرادة، وذلك بطريقة تسمح بالتفكير أن نتائجها القابلة للخطأ نتائج معقولة. ليس هنا ثمة تكذيب للحدس الذي قارناه بفكرة السيادة الشعبية، وإنما هذه الفكرة نفسها تؤول في سياق "بيذاتي".

بالرغم من أن الفكرة أصبحت غير معروفة، فالسيادة الشعبية لا ترجع إلى الإجراءات الديمقراطية والوضع القانوني للاقتضاءات المطلوبة بقوة بشأن التواصل، إلا لتثبت نفسها بصفة سلطة ناتجة باستعمال التواصل. في الحقيقة، فهذه السلطة هي نتاج تفاعلات بين تلك الإرادة التي "مأسستها" دولة الحق والفضاء العمومي المعبأ بالحقل الثقافي، هذه الفضاءات التي بدورها لها أساسها في جمعيات المجتمع المدني الذي تفصله مسافة بين الدولة والاقتصاد.

بخصوص الجماعة القانونية، فالتصور المعياري الذي للسياسة التشاورية حول نفسها يتطلب بالتأكيد نموذجا للتنشئة الاجتماعية مؤسسا على المناقشة لكن هذا النموذج لا يمتد ليشمل المجتمع بأكمله الذي يندرج فيه النسق السياسي المؤسس على دولة الحق والقانون كنسق منتظم، بما في ذلك الطريقة التي تدركها بها السياسة التشاورية نفسها، فهي تبقى مكوناً للمجتمع المركب بصفته كلية يتهرب من الاعتبارات المعيارية لنظرية الحق. انطلاقا من هذه الرؤية. فتصور الديمقراطية المؤسس على نظرية المناقشة أدرك وجهة النظر البعيدة عن العلوم الاجتماعية، وهي رؤية تدافع عن فكرة أن النسق السياسي لا يوجد في القمة ولا في مركز المجتمع، كما أنه ليس النموذج المبنين Structurant له. وإنما هو مجرد نسق للفعل من بين الأنساق الأخرى الفاعلة في المجتمع. وما دام هذا التصور التشاوري يضطلع بإيجاد حل للمشاكل الاجتماعية التي تنطوي على مخاطر تهدد اندماجه في غياب توفره على ضمانات؛ فإنه يجب على النسق السياسي أن يكون قادرا على التواصل واعتماده على وسيط الحق مع كل مجالات الفعل الأخرى التي لها شكل النظام الشرعي كيفما كانت بنيته وطريقة تنظيمه، فالنسق السياسي وبالمعنى المبتذل، لا يتوقف على خدمات أخرى نسقية مثل المساهمات المالية للنسق الاقتصادي، وإنما بالعكس من ذلك، فالسياسة التشاورية سواء تمت حسب الإجراءات النظامية للتشكل الممأسس للرأي والإرادة أو فقط بطريقة لا نظامية في شبكات الفضاء العمومي السياسي، فإنها سياسة مرتبطة بسياقات عالم معيش ملائم من جهة ومعقلن من جهة ثانية. فأشكال التواصل السابقة بالخصوص، والتي تمر عبر المشاورات مرتبطة بموارد العالم المعيش، بمعنى آخر، بثقافة سياسية مؤسسة على الحرية وتنشئة اجتماعية متحررة سياسيا، خاصة مبادرات الجمعيات التي تساهم في تشكل الرأي العام. ففي هذا العالم المعيش تتكون الموارد ويتولد جزء كبير منها عفويا وهي موارد لا تسمح في كل الأحوال بتدخلات الجهاز السياسي.

الهوامش والإحالات

– هذه ترجمة للنص الأصلي: وتم مراجعة الترجمة من قبل د. عز الدين الخطابي.

- Traduit de habermas j" l ' integration republicane" tr Rainer Rochlitz.Fayard 1998.

١- Voir H.Arendt "Essai sur la révolution" Tr. M. chrestein, Paris Gallimard 1967, "Du mensonge à la violation" Tr G. Durand, Paris, Calmann-levy 1972.

٢- Voir F.I. Mchelman "Political Truth and the rule of law" - Tel Aviv university Studies in law n!8- الحقيقة السياسية ودور القانون- 1980.

"إن المجتمع السياسي كما نظر إليه الجمهوريون خاصة Bumper-sticker les rupublicain de choc Republicains qui afficheent leurs convictions sur leurs pare-choc.

هو مجتمع لأصحاب الحقوق الخاصة ، فهو رابطة مبدأها الأساسي هو حماية: حياة، حريات، والممتلكات الخاصة للأفراد الذين يشكلون أعضاءه، فهذا المجتمع يبرر وجود الدولة بمدى الحماية التي توليها لهذه المصالح ما قبل- سياسية Pré-politique وهدف الدستور في هذا المجتمع هو أن يضمن أن جهاز الدولة أي الحكومة بالخصوص، هو تأمين مثل هذه الحماية للناس بصفة عامة، لا حماية المصالح الخاصة بالحاكمين وأقربائهم. إن وظيفة المواطنة هي تحريك الدستور ودفع الحاكمين للتصرف طبقا لهذه الغاية الحمائية، فالقيمة التي لديكم هي حقوقكم السياسية. حق التصويت، الكلام، إبلاغ التصورات الخاصة للجهات المعنية لأخذها بعين الاعتبار- وهي الوسيلة التي منحت لكم للتأثير على النسق، بحيث يمكنه أن يحافظ ويحمي بطريقة ملائمة حقوقكم الخاصة ذات طبيعة ما قبل- سياسية ومصالح أخرى". ميشلمان.

٣- propos de la liberté positive et de la liberté négative. voir C.h. Tylor "What is Humain action" in Philosophical papers 1 combridge. combridge university Press 1985.- ما معنى الفعل الإنساني

٤- F.I Michleman " Political Truth" Loc. cit. p: 284.

"تبعا للتصور المدني للدستور، فالمجتمع السياسي في المقام الأول ليس فقط مجتمعاً للمستلمين للحقوق، وإنما هو مجتمع للمواطنين، إنه رابطة مبدأها الأساسي هو خلق وتنظيم الفضاء العمومي الذي فيه يستطيع الناس التحاج والتحاور بخصوص المفاهيم الملائمة للوجود الاجتماعي، والمفاهيم التي سيحددون تعاريفها بشكل جماعي هي التي ستعرف كمفاهيم تعكس مصالحهم المشتركة. وبالتالي فالدولة هنا وجودها مبرر بهدفها القائم على تأسيس الفضاء العمومي الذي في إطاره يمكن للأشخاص تحقيق الحرية بمعنى الاستقلالية المعززة بواسطة الاستعمال العمومي للعقل في الفضاء العمومي عبر الحوار الخالي من الإكراه والخارجي".

٥- F.I Michleman " Conception of democrcy in Americain Constutisional argument: voting right" –تصور الديمقراطية في الجدال الدستوري الأمريكي: حق التصويت– Florida law. Review N! 41- 1989 p: 446.

٦- Ibid P: 448.

٧- F.I Michleman Conception of democrcy in Americain Constutisional argument: the case of pornography regulation.

– تصور الديمقراطية في الجدال الدستوري الأمريكي: حالة الأفلام والمنشورات الجنسية الإباحية.
Tenesse low Review V/56. 1989. P:293:

٨- Voir J-Habermas "la souveraintè populaire comme procedure" Tr.M.. Hunyad Lignes. N! 7. 1989. P: 50-59.

النسوية وما بعد الحداثة

سابينا لافيبوند
ترجمة: د . ممدوح يوسف عمران*

* قسم اللغة الإنجليزية - جامعة تشرين - اللاذقية - سورية

النسوية وما بعد الحداثة*

سابينا لافيبوند
ترجمة : د . ممدوح يوسف عمران

-I-

إن لمصطلح "ما بعد الحداثة "سحراً مباشراً، لأنه يوحي، على نحو متناقض ظاهراً، أن "الحداثة" أصبحت في عداد الماضي. وبالتالي، هناك حاجة لوعي جديد منسجم مع أحوال اجتماعية جديدة. لكن المصطلح، بالطبع، لا يفصح عمّا يُفترض أن تكون عليه السمة المميزة لهذه الأحوال الجديدة، أو للوعي المصاحب.

غالباً ما تتخذ تفاسير ما بعد الحداثة في إطار النظرية السياسية الثقافية من فكرة "التنوير" نقطة إسناد سلبية. لذلك أنوي النظر في هذا البحث إلى بعض أمثلة الجدال المعادي للتنوير، وأدرس معناها من وجهة نظر نسوية. سوف استخدم في هذا البحث كتابات ثلاثة فلاسفة مشهورين هم: جان فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotard، وآلاليسداير ماكينتاير Alasdair MacIntyre، وريتشارد رورتي[1] Richard Rorty.

إن هؤلاء الكتاب من أقوى الشارحين للحجج والقيم، التي تكّون ما بعد الحداثة ضمن الفلسفة الأكاديمية. من المحتّم، إذن، أن تكون استجابتي لأعمالهم هي، أيضاً، استجابة للصورة الأكبر التي سأتتبّعها في أعمالهم. لكن هذا لا يعني أني أعتقد بإمكانية الإحاطة بما بعد الحداثة، حتى بشكلها الفلسفي، في تلك الصفحات التي اخترتها للدراسة. إذْ ما سيأتي هو، في المقام الأول، عرض لمقدار محدد من الاستكشاف النصي.

مما لاشك فيه أن النصوص، التي اخترتها، تُظهر بعض الاهتمامات المشتركة، التي قد يكون أكثرها إثارة، هو الكره لفكرة الشمولية. فقد صوّر التنوير الجنس البشري بأنه منشغل في إثبات شامل عقليٍّ ومعنويٍّ للذات، وبالتالي فهو موضوع تجربة تاريخية شاملة. كما طالب التنوير، أيضاً، بعقل إنساني شمولي يمكن بموجبه تقييم الميول الاجتماعية، والسياسية، بأنها "تقدمية" أو خلاف ذلك (لأن هدف السياسة، تعريفاً، هو إثبات العقل في الممارسة)[٢]. ترفض ما بعد الحداثة هذه الصورة، أي أنها ترفض مبدأ وحدة العقل، كما أنها ترفض أن تتصوّر الإنسانية فرداً أحادياً يكافح من أجل الوصول إلى هدف الانسجام التام (بمخزونه من المعتقدات المشتركة) أو التماسك والاستقرار التامين (بالممارسة السياسية).

يوضح فلاسفتنا الثلاثة جميعهم، بطرائقهم المختلفة، دعوة ما بعد الحداثة إلى التعددية في علم الأخلاق، والسياسة، والمعرفة. فجميعهم مأخوذون بفكرة أن التبرير أو "التشريع" عبارة عن ممارسات تحافظ على بقائها بسبب ميل جماعات إنسانية تاريخية معينة للاعتراف بهذا وليس ذلك سبباً وجيهاً لفعل شيء ما أو للإيمان به. ويربطون جميعهم "التنوير" مع حملة إقامة اتصال بين مبادئ عقلانية محلية، بغية جعلها خاضعة لمعيار واحد. لكن هذا هو بالضبط ما يشكو منه مفكرو ما بعد الحداثة، لأنهم يشكون في جدارة الإجماع، بوصفه مثال خطاب ضبطي يحتذى به. يبدو أنه من الممكن الاعتراض على سياسة العمل من أجل هذا الإجماع لاعتبارين اثنين: الأول ، لأنه أصبح متجاوزاً تاريخياً، والثاني لكونه مضللاً بحد ذاته، ومشكوكاً فيه.

يظهر الادعاء الأول، في الأغلب، على شكل تعليقات حول هزيمة الاشتراكية الثورية في الغرب، حيث يتقصّد ماكينتاير، على سبيل المثال، الماركسية بالاسم كعرف

سياسي "مستهلك"[٣]. وبلهجة مماثلة، يزعم ليوتار أن "معظم الناس فقدوا الحنين إلى السردية المفقودة " (أي إلى فكرة الإنسانية، التي تنزع نحو حالة من التحرر الشمولي، الذي يضفي توقعه معنىً على التقدم التاريخي[٤]، كما أنه يربط التأثير المتضائل لمثل هذه "السرديات الكبرى" مع إعادة بناء الرأسمالية الليبرالية المتقدمة (ما بعد ١٩٦٠) ... وهو التجديد الذي أزال البديل الشيوعي، وثبّت الاستمتاع الفردي بالبضائع والخدمات"[٥].

الادعاء الثاني، أي الادعاء القائل: إن السعي وراء إجماع مثالي هو سعي مضلل، يجد التعبير عنه في حجج من أجل سلوك أكثر تقبلاً لاحتمالية، "ألعاب اللغة" عندنا وخصوصيتها. لا يعني هذا أن ما بعد الحداثة تقرّ أن الموجود مقدّس بالفعل، بل الصحيح هو العكس تماماً، كما هي الحال عند رورتي، وليوتار، اللذين يثمنان التجديد لمجرّد التجديد. ومع ذلك، ينكر الادعاء الثاني إمكانية تقييم استبدال "لعبة" بأخرى وفق أي معيار مطلق (سواء أكان "تقدمياً،" أم عكس ذلك، بالمعنى المحدد في النظرة الغائية للتاريخ). والفكرة هي بما أنه ليس للتاريخ أي اتجاه (أو بما أنه لم يعد ممكناً التفكير أن له اتجاهاً)، فإن أي شكل جديد من ألعاب اللغة، قد ينجح في استبدال الشكل الحالي، سيكون "عرضياً" تماماً مثل سلفه. فهو لن يكون أكثر أو أقل بعداً عن "تحقيق العقل (الشمولي) في الممارسة".

ليس مفاجئاً، إذن، أن نكتشف في هذا الأدب ميلاً نحو أوصاف غائية للنشاط الخطابي، حيث يرغب رورتي أن يجيّر الاحترام، الذي يتمتع به " الاستعلام " enquiry6 حالياً إلى المحادثة. وتقود تأملات ماكينتاير بخصوص الأخلاق إلى نتيجة مفادها أن الميثولوجيا، أي سلسلة الأنماط التي من خلالها يتعلم أعضاء أية حضارة هويتهم، هي "لب الأمور."[٧] وطبيعي ألاّ تُفهم المحادثة أو "الميثولوجيا" أنها تهدف إلى تمثيل وحيد ومستقر لواقع جدير باسم "الحقيقة،" سوى بالمعنى السياقي أو الشرطي. وهذه هي السمة السلبية التي تلائم الشروط، موضوع البحث، بسبب دورها في شرح "ما بعد الحداثة في التفكير".

لكن الطلاق بين النشاط الفكري والسعي وراء إجماع مثالي هو موضوع مهم لدرجة لا يمكن الائتمان به إلى كلمة أو كلمتين منتقاتين بنجاح. كما سنرى لاحقاً، يقول روتاري بوضوح إن شكل الحياة، الذي لم يعد يطمح نحو أكثر من حقيقة شرطية، سوف يكون وفق المعايير الثقافية العريضة، أفضل من الشكل الذي يستمر في القيام بذلك. في حين يمضي ليوتار أبعد من ذلك فيساوي الطموح مع "الإرهاب،"[٨] لأنه يعتقد أنه يقود، حتماً، إلى كبح التنوّع أو "الاختلاف". حتى إنه يدعو "إلى حرب على الكلية،" أي إلى إعادة إثبات المذهب الليبرالي المعتاد القائل إنه، في حين قد يكون من المؤسف وجود ضرورة لوضع قيود على الحرية باسم النظام الاجتماعي، فإنه يجب على المرء أن يسعى بنشاط لضم تنوّع الفكر والممارسة في "نظام أخلاقي" وحيد أو في "كل مهم"[٩].

إن الشراكة القوية بين هذه النصوص تؤهلنا أن نرى "ما بعد الحداثة" حركة تعرّف نفسها بالإشارة إلى الحداثة، وردة فعل عليها. لا يمكن نكران حقيقة أنه لا توجد طريقة واحدة توضح من خلالها مصادرنا الثلاثة ردة الفعل هذه، إلا أنهم متحدون في معارضتهم مطالبة التنوير بضرورة أن يبرر الموجود ذاته أمام "محكمة عقل" سرمدية. فكل تبرير (أو تشريع)، من وجهة نظرهم، هو دوماً محلي ومتصل بسياقه. ويجب ألا يُنظر إلى كبح معيار من الشرعية بوساطة معيار آخر على أنه اقتراب من معيار نهائي يتجاوز الانحياز المحلي. لكنه، في أبعد تقدير، نتيجة للاستفسار الذاتي من قبل تقليد معين.

تُقدم رؤية التشريع هذه، أحياناً، كمنافس (أكثر جاذبية) للرؤية المسماة "أفلاطونية". وتُعرّف هذه الأفلاطونية بالإشارة إلى مبدأ وحيد مأخوذ من أفلاطون التاريخي، وهو أن الحقيقة تتجاوز أو تمضي أبعد من معايير الحقيقة عندنا. فالسمة المتكررة

لنظرية ما بعد الحداثة هي الزعم أن الأفلاطونية، بهذا المعنى، قديمة، أي لم يعد ممكناً الإيمان بحقيقة فائقة يجري بموجبها قياس كل الإنجاز الفكري للجنس البشري حتى الآن، فيظهر أنه قاصر. ويطال الشك ما بعد الحداثي، أيضاً، مفهوم الحقيقة هذا إلى الطريقة المميزة للاستعلام، التي تصوّرها أفلاطون وسيلتنا للوصول إلى المعرفة الحقيقة. بكلمات أخرى، يمتد الشك إلى صورة الفكر البشري كعملية ديالكتيكية: أي عملية تولد نتيجة إيجابية (مجموعة معتقدات كانت ثابتة تماماً، لأنها غير قادرة على المزيد من الإصلاح) عبر تطبيق مستمر لطريقة سلبية (طريقة اصطياد التناقض الداخلي وتصفيته).

تبعاً لهذه النظرية الدياليكتيكية في المعرفة، فإن النتيجة الإيجابية هذه تميز غاية الاستعلام، وهي النقطة، التي ينتهي عندها الفكر، بسبب عدم وجود إمكانية للمزيد من التقدم. لكن لم يعد يُنظر إلى هذا الأمل بحماس شمولي لأنه أصبح مثيراً للجدل. وبالتالي، نحن مدعوون كي نراه ميزةً "للمحادثة" ما بعد الحديثة، التي تهدف (على النقيض من الدياليكتيك) إلى استمراريتها، وليس إلى جمودها: إنها توفر لنا إمكانية مستقبل لا متناهٍ، ومفعم في مرحلة ما، بقصص الإتقان، "وباختلاف مثيرٍ ومثمر" في مرحلة أخرى(١١).

يوجد تطور مثير بمحاذاة إعادة تقييم ما بعد الحديث لتعاملنا مع العالم المحسوس أو مع "الواقع" لجهة الفرد الأخلاقي المدرك. هنا يوجد، أيضاً، بعض التبرير التاريخي لإلصاق صفة "أفلاطونية" على وجهة النظر، التي تثور ما بعد الحداثة ضدها. ففي جمهورية أفلاطون يُفترض أن يمضي تقدم النظرية الدياليكتيكية نحو انسجام تام جنباً إلى جنب مع النزعة المشابهة للانسجام في عقل المستعلم. فبينما تقوّي ممارسة الدياليكتيك فهمي للحقيقة والجودة، فإن عليّ أن أتصور نفسي متقدماً نحو توحّد عقلي تام، أي نحو حالة لا تستطيع فيها أية نوبة عاطفية مفاجئة، ولا أية سمة غير مدروسة سابقاً الإخلالَ بترتيب معتقداتي وقيمي.

إن هذا النموذج المثالي من الفردية الموحدة أو "المركزة" يرتبط، منذ اكتشافه وحتى الآن، بالحرية الشخصية. ومع هذا، ليست الحرية، التي تعد بها مجرّد تلك الحالة السلبية للتحرر من القيود الخارجية – "الحرية التلقائية،" التي أكدّ هيوم Hume، على سبيل المثال، أنها النوع الوحيد، الذي يمكننا أن نفضّله بوضوح. بل إنها "حرية إيجابية"(١٢) ناجمة عن تنظيم داخلي مناسب للعقل. فالحرية الإيجابية (المعروفة "بالاستقلال الذاتي") تنتج عن تحقيق حالة عقل لا يمكن فيها للبواعث أو العواطف المستعصية أن تقلب القرارات والأوامر الصادرة عن الفرد الحقيقي (فرد بوصفه مثالاً للانسجام والاستقرار التامين). بهذا المعنى، أن يكون المرء حراً يعني أن يتحرر من تأثير المعتقدات والرغبات، التي يعدّها حكمنا النقدي غير عقلانية.

إن النتيجة المنطقية لهذا النمط من النقاش هي أن الحرية تُعزى من دون أي تحفظ لأولئك الذين تتحقق فيهم إمكانية العقل بشكل تام، أي فقط للكائن العاقل تماماً. ويمكن للآخرين (وهذا يخصنا، على الرغم من أننا مقصّرون، بالطبع، عن هذا الهدف بدرجات متفاوتة) الاستمتاع بشعور حرية ذاتي في أعمالنا. ولكن إذا بقينا نتطور فكرياً، فإننا محكومون أن نتصور، في يوم ما (ولو كان متأخراً)، عدم الحرية النسبية في أنماط سلوكنا الحالية.

يمكننا أن ندّون أمل تحقيق الحرية الإيجابية كعنصر آخر في رؤية التنوير، وذلك عبر إزالة القيود العرضية (أي غير العقلية) من طريقة تفكيرنا وعلمنا. لقد كان "الفرد المركزي" الكلاسيكي حراً لأنه لم يعد تحت رحمة نوبات من العاطفة أو الشهوة التي لا يمكن التنبؤ بها، وعلى نحوٍ مشابه، فإن الفرد الحديث حر بفضل تحرره من تأثير القوة الاجتماعية، التي لا يفهمها، وبالتالي، لا يمكنه مقاومتها. على سبيل المثال، تشجعنا الشيوعية على العمل من أجل الحرية بهذا المعنى من خلال فهم النظام الاقتصادي الرأسمالي والإيديولوجية المصاحبة

له، وتدعونا النسوية (نحن النساء)، على الأقل، أحياناً أن نبحث في سلوكنا وفي حياتنا الداخلية عن إشارات التأقلم مع حضارة تكره المرأة، كي نتمكّن من التغلّب، تدريجياً، على الكره الذاتي الذي يسببه التأقلم. (كانت هذه هي الفكرة وراء "رفع الوعي").

يمكن اختصار الزحف الطويل نحو الاستقلالية، من خلال التغلّب على غبائنا (أو بشكل أدق جعل أنفسنا أقل عرضة للقيد الخارجي)، بكلمة "تجاوز". والتجاوز في الإطار الأخلاقي والسياسي، كما في الإطار المعرفي، هو المضي إلى ما هو أبعد. فالسعي وراء ذاتية متوحدة تماماً يأخذ شكل محاولة الارتقاء فوق محدودياتنا العقلية الراهنة.

لقد جذبت فكرة التجاوز هذه انتباهاً معادياً في السنوات الأخيرة. تأتي العداوة، جزئياً، من نقاد التنوير ما بعد الحديثين، الذين لاحظوا، عن حق، ارتباط تلك الفكرة بفكرة "العقل الشمولي". (إن كنتُ أحاول الارتقاء فوق محدوديات الفهم الجزئي أو المحلي للأمور، فمن المفترض، إذن، أني أهدف إلى فهم مكتمل، ومتجرّد، أو شمولي). وهكذا، يتحدث ماكينتاير بعبارات جازمة متعالية عن الكلمة الأخيرة في استقلال الأخلاق ذي الأسلوب التنويري، الرجل النيتشي Nietzschean Übermensch أو "الرجل الذي يتجاوز"(١٣). ومن الواضح أن هذا الفرد يحتاج إلى مساعدة عامل اجتماعي نفساني لأنه معزول، ومنهك، "وقاصر في علاقاته ونشاطاته على حدٍ سواء".

وعلى الرغم من ذلك، فمن المثير للاهتمام بخصوص موضوعنا، أننا بدأنا نسمع في الأوساط النسائية نقداً للتجاوز كمثال أخلاقي. كانت الحجة، منذ البداية، أن الفلسفة الغربية ابتدعت برنامج تصوّرات تلو الآخر كي توصل فكرة واحدة أساساً مفادها أن الرجل، الممثل الطبيعي أو الكامل للجنس يقف مقابل خلفية من "الطبيعة" البحتة؛ وأن تلك الخلفية تتمثل، على الدوام، بالمرأة أو الأنوثة. يخرج حُرّاس أفلاطون من كهف "حس عام" شبيه برحم المرأة إلى ضوء نهار المعرفة؛ ويصل مواطنو هيغل إلى النضج بمغادرة عالم الأسرة الخاص الغامض، حيث تكون المرأة هي النابغة المترأسة. باختصار، تم تصوير الرحلة من الطبيعة إلى الحرية، أو من "التبعية" إلى الاستقلالية وفق شروط هروب الذكر من محيطه الأنوثي المحمي، الذي يبدأ حياته فيه(١٤).

وصلنا إلى نقطة التقاء ظاهري بين النسوية وما بعد الحداثة — وهي البرود المشترك تجاه أحد العناصر الأساسية في نموذج التنوير. وحان الوقت الآن كي نحول انتباهنا وندرس، في ضوء الاهتمامات النسوية، إلى أي مدىً يمكن لهاتين النزعتين أن تتلاقيا في علاقة صداقة.

-II-

إن إحدى أولى الأفكار، التي يُحتمل أن تخطر في البال في أثناء أي تأمل تاريخي في النسوية، هي أنها حركة حديثة على نحو نموذجي، ويمكن رؤية ظهور المساواة الجنسية هدفاً سياسياً عملياً، وعنصراً واحداً في مسار الأحداث المعقّد، الذي مهّد الموروث، من خلاله على مدى قرون، الطريق، لأسلوب حياة غير تقليدي إلى حد بعيد — وهو بالحقيقة "الحداثة" بالمعنى شبه التقني للكلمة (المعنى الذي نشير فيه إلى فترة تاريخية).

إن الظروف "الحديثة" هي تلك، التي خلقها التقدّم التقني، والتوسّع المتعاظم للتجارة بين الأمم. إنها ظروف من النوع، الذي يقتلع الناس من جماعات قديمة، ويجبرهم على التفاوض حفاظاً على ذواتهم ضمن "سوق رأسمالية حرة". إن النص الرئيس في تطوّر فكرة الحداثة هذه هو وصف كارل ماركس وأنجلز الشهير لفوضى الحياة ونشوئها في ظل الرأسمالية. وهو مع ذلك، وصف يتم التعويض عنه عبر رؤيتهما الإيجابية للنظام الاقتصادي القديم بأنه حامل للنظام الجديد.(١٥) وتبعاً لوجهة النظر هذه، إن "انهيار كل العلاقات الثابتة المتجلّدة " يخلق الفرصة التاريخية للإنسانية، الممثلة،

في المقام الأول، بالطبقة العاملة الصناعية، كي تمتلك السيطرة على وجودها الجماعي الخاص عبر الثورة. فبحسب المعايير الماركسية التقليدية، تمتلك الطبقة العاملة المدنية كل المؤهلات الضرورية لهذا الدور، لأنها مكوّنة من أناس حديثين، رجالاً (ونساء أيضاً، وإن كان هذا إشكالياً)، تحرروا عنوّة من أساليب الحياة التقليدية، وبالتالي من وجهة النظر المحدودة الخاصة بأسلافهم الفلاحين. ويعود الفضل في تشكل مثل هذه الطبقة إلى أن رعب الحداثة يتضمن، أيضاً، وعداً، وهو أن السلطة التعسفية ستختفي عاجلاً أم آجلاً.

لا يزال من يحرضه مثل هذا الوعد، إلى حد ما، ضمن عادة التفكير التنويري. إذ تشير استجابتهم إلى تعاطف مع رفض التنوير ربط أي زخم أخلاقي أو معنوي مع الموروث في حد ذاته.

يصعب، الآن، تصوّر أن يعّد المرء نفسه نسوياً، ويبقى غير مبالٍ تجاه وعد ما بعد الحداثة في إعادة البناء الاجتماعي. فمن وجهة نظر أنثوية، يمتلك "الموروث" (باختصار) سجلاً تاريخياً لا يُحسد عليه. ومع ذلك، في مجال العلاقات الجنسية، تثبت "القيم الموروثة" (الزواج، ملكية البيت، والحياة العائلية برمتها...الخ) أنها الأكثر استعصاءً على التغيير. إذ لم تستمر أية صفة من صفات المشهد ما قبل الحديث مثلما استمرت السيطرة الذكورية، لأن النظام الطبقي مبني على أساس الاختلاف البيولوجي الجنسي. ومن المؤكد أن التفكير بزمن تصبح فيه مفاهيم، مثل "الزوجة" "والزوج،" مع كل الجو الأخلاقي الذي يحرضانه، مفاهيم بالية تتسبب بانهيار العقل مثلما تفعل كلمات "الفلاح" "والإقطاعي". ومع ذلك، لو قيمنا، بتجرّد، مضاعفات الرفض "الحديث" للامتيازات غير المكتسبة على الجنس (أقصد الذكورة، والأنوثة كبنى ثقافية)، يجوز لنا أن نستنتج أن هذا التطوّر هو جزء لا يتجزأ من الصفقة. وإذا كان الأمر كذلك، فيتبع أن النسويين يمتلكون مثل بقية الناس، على الأقل في الوقت الراهن، سبباً كي يعدّن "مشروع الحداثة" مشروعاً غير كامل[١٧].

ماذا نفهم، إذن، من المقترحات القائلة إن المشروع قد نفد وقوده، وإن لحظة إعادة بناء المجتمع على أسس عقلية ومتساوية قد ولت؟ سيكون من الطبيعي جداً لأي امرئ يقع في النهاية القصوى لواحدة أو أكثر من بُنى القوى القائمة (الجنس، العرق، الطبقة الرأسمالية) أن يشعر بوخزة الخيبة عند سماع هذا الخبر. ولكن أليس متوقعاً أن نشعر بالشك؟ فكيف يمكن لأي شخص أن يطلب مني القول وداعاً "للسرديات ما بعد التحررية،" في حين أن تحرري الخاص لا يزال مسألة غير كاملة تعتمد على الخطأ والصواب؟

دعونا نركّز ثانية على فكرة "العقل الشمولي،" وعلى الشك في هذه الفكرة مؤخراً. لاحظنا أن الأسئلة أثيرت بين النسويين بسبب الإحساس بالعلاقة التاريخية بين النماذج العقلانية والإيمان في التعارض الهرمي بين "العقل" "والطبيعة". يرتبط التعارض الأخير بدوره مع ازدراء "مبدأ الحلول،" والمحدودية، والتخبط المجسّد في الوجود عامة ("أوزان الوجود الرئيسة،" كما عرضها أفلاطون)[١٨]. وتبعاً لهذا التحليل، يصبح خطاب "التحرر" و"الاستقلالية" التنويريين، وأمثالهما مشاركاً في فنتازيا الهروب من الحالة المجسّدة[١٩]. بهذا المعنى، يغذي الخطاب أحد أكثر الانحرافات شهرة في الحضارة الأوروبية، ويُرجّح أن يكون لأية فلسفة تتحدّاه قوة نقدية هامة.

بالفعل، إن النظرية النسوية مدينة جداً إلى جهود الفلسفة في القرن الماضي، وما بعده، في "تطبيع" علم المعرفة، أو بعبارة أخرى، في تمثيل النشاط، الذي ندعوه "استعلام،" بوصفه جزءاً من التاريخ الطبيعي لبنى البشر. فقد مكّنتِ التحاليل الطبيعية والمادية[٢٠] مؤسسات إنتاج المعرفة – المدارس، الجامعات، "جمهورية صناعة الثقافة" الأوسع – من فضح الدور، غير المتكافئ، الذي لعبته الجماعات الاجتماعية المختلفة في تحديد معايير القيمة. بهذا الطريقة، كشفت السمة الإيديولوجية لمنظومة القيم التي عُدّت، في السابق عموماً، موضوعية (تمعّنوا، على سبيل المثال، في نمو

الشك في المعايير الأكاديمية "للعظمة" في الأدب). تستطيع النسوية الاستفادة، مثل ما تستفيد أية حركة راديكالية أخرى، من إدراك أن أفكارنا حول السمة الشخصية، والتقنية، أو الفنية أو حول الوضوح والإقناع في النقاش لا "تهبط من السماء،" إنما تتوسطها عملية لا متناهية، تقريباً، من التعليم والتدريب الاجتماعيين.

يبدو أن هذه النجاحات تُظهر الإمكانية النقدية لتصوّر محلي أو متعدد "للعقل،" وبالتالي تضمن ثقة النسويين. لكن قبل القفز إلى أية نتائج، من الأفضل لنا أن ننظر بتمعّن أكثر إلى الطرائق، التي يتم فيها تشغيل هذا المفهوم من قبل نظرية ما بعد الحداثة. سوف أقدّم فيما تبقى من هذا البحث ثلاثة موضوعات مؤهلة بتميّز أن تكون ما بعد حداثية. وسوف أعرض، في كل حالة، أسباب الشك في إمكانية أن ترى النسوية في ما بعد الحداثة حليفاً نظرياً. ولتسهيل الإسناد، سوف أضع علامات على الموضوعات الثلاثة ما بعد الحداثية، حيث بإمكاننا أن ندعوها على التوالي: "التعددية الديناميكية،" "التعددية الهادئة،" "وتعددية النزعة".

علينا أن نتذكر، ونحن نبدأ سردنا، أنه لا غبار على الرؤية الجماعية في حد ذاتها (أقصد، في الفكرة القائلة إن معايير الحكم تتحدد تاريخياً وثقافياً)، التي تفسّر العداوة ما بعد الحداثية لنموذج الإجماع المثالي. فمن الممكن أن يُعجب المرء كثيراً بالسمة المنظورية لمزاعم معرفة، إلا أنه يرى، مع ذلك، أن الاستعلام يحاول بالضرورة أن يجعل كل "وجهات النظر" حول الحقيقة في حالة تواصل، وذلك كي يكوّن بنية تفكير، أو منظومة قيم يمكن الوصول إليها من أية نقطة بداية. هذا هو، في النهاية، "الأمل المفرح،" الذي أنعش نظريات معرفة انسجامية، من أفلاطون إلى سي .أس . بيرس C.S.Peirce وما بعده(٢١). وليس واضحاً، بأية حال من الأحوال، أنه سيتحتم على هذه النظريات، عندما تنحو منحىً طبيعياً، أن تنبذ المبدأ الكانتي Kantian Postulate القائل إن هناك "مصلحة خاصة للعقل" في تصوير الواقع بأنه نظام وحيد ومتحد(٢٢). وفي الحقيقة، ليس هناك، من حيث المبدأ، سبب يفرض على المعرفة الطبيعية ألّا تُفسّر بحسب معاييرها الخاصة – أي إنها تشير إلى فكرة تنظيم حضارة إنسانية وحيدة ومتحدة – وهذه هى استعارة "النقطة الخيالية" عند كانت، التي تتوضع خارج حدود التجربة الممكنة، ويبدو أن جميع مسارات النشاط العقلاني تلتقي فيها(٢٣).

إن الزعم أن هذه النقطة "خيالية" هو، من وجهة النظر المعرفية، مجرّد تسجيل لعدم أهمية المخاوف المتعلقة بزمن الوصول إلى هدف الاستعلام، إن كان لنا (أبداً) أن نتوقع ذلك. ويمكننا القول، لو تابعنا لبرهة الحديث بلهجة كانتية، إنه وعلى الرغم من أن النظرية (مثل الأخلاق) ستصبح، دون شك، مستحيلة إنْ لم ينجذب العقل إلى "الأحكام" الذاتية. ومع ذلك فإن الجهد النظري (مثل الجهد الأخلاقي) غير تعاقدي أساساً: بمعنى، إن لم تكن منشغلاً، حقيقة، بأي منهما، ستجعل إسهامك مشروطاً بضمان أن كل الإسهامات المطلوبة لتحقيق هدف الممارسة آتية بالفعل. إذن، نحن مهتمون هنا بالمعادل المعرفي لركن إيمان، أي التزام بالاستمرار في البحث عن أرضية مشتركة مع الآخرين. وهذا، في الحقيقة، شيء ليس بالإمكان التخلي عنه تحت طائلة الغوص في "كره العقل والإنسانية"(٢٤).

ما إن يتم تمثيل التصوّر العقلاني للاستعلام كسياسة حتى تصبح صيداً حلالاً للتفسير النفسي: أي يمكن عدّها معبّرة عن مزاج ما، أو عن حالة نفسية (وهذه فكرة تضمّنها حديث كانت عن "اهتمامات" العقل). هنا على هذه الأرضية النفسية، تُطلق النزعة، التي دعوتها "التعددية الديناميكية" تحديها. ويصبح ليوتار هنا موضوعاً مناسباً لدراسة ميدانية، لأن أطروحته التاريخية حول كسوف "السرديات الكبرى" تطوّر نفسها فتصبح، نوعاً ما، سلسلة من الاقتراحات الواضحة حول موضوع الصحة العقلية ما بعد الحديثة.

كما رأينا أعلاه، يؤمن ليوتار أن مثل التنوير العقلى المنشود في "إجماع معدّل يتحكم بكل لعب اللغة التي تلعبها الجماعة،"(٢٥) لم يعد يستحوذ على الخيال

الجماعي. إنه يعتقد، هذه الأيام، أن الحافز الرئيس للنشاط الفكري هو الأمل في الاستفادة من "قدرات التمثيل" لـ "آلية مادية ومفاهيمية معقّدة،" حتى وإن لم يكن مستخدموها "يملكون لغة عليا، أوسردية كبرى، يصفون بوساطتها الهدف النهائي الصحيح لتلك الآلية واستخدامها".[٢٦] وقد تمّ، تحت هذه الظروف، تجاوز الطلب العقلاني لتشريع قسط مزعوم من "المعرفة،" عبر البحث غير المحدود عن تجدد خطابي أو "منطق خاطئ."[٢٧] بالتالي، يجب النظر إلى أي اعتقاد متبقٍ بأن للفكر هدفاً واقياً، أي مكاناً ما يمكنه الاستراحة فيه، هو علامة تأقلم قاصرة مع ما بعد الحداثة. إن الوعي ما بعد الحديث حقيقة هو وعي تجريبي، مقاتل، "وقاس،" لأنه ينكر على نفسه عزاء الأشكال الحسنة، أي الإجماع في الذوق، الذي يمكّن من المشاركة الجماعية في التوق إلى ما هو صعب المنال"[٢٨].

إن ما بعد الحداثة، بالنسبة إلى ليوتار، إذن، عبارة عن امتدادٍ للحداثة، من حيث إنّها تسعى للإفصاح عن تجربة عالمٍ فوضوي عديم الهدف. هذه تجربة مؤلفة من الفرح، والألم تتم إدارتها ضمن بهرجة التقنية العالية، التي تذهل الخيال،[٢٩] مثل الجليل الكانتي. لكن الموقفين مختلفان بشأن نوع الوعي المطابق لمثل تلك الظروف أو الجدير بها. وتبقى الحداثة ضمن "مشروع التنوير" بقدر ما تصوّر السيطرة التأملية على الحداثة، بوصفها خطوة على طريق إنهائها (بإعادة فرض جماعي لنظام الفوضى، كما هي الحال في نظرية الثورة الماركسية).[٣٠] أما ما بعد الحداثة، فتريدنا أن نغوص بشكل رومنتيكي في الدوامة دون أن نجعل هدفنا أن نظهر على اليابسة.

كيف يجب على القراء النسويين الإجابة عن تهمة "الحنين" الموجهة نحو المثل العقلانية العليا؟ يمكن أن نجد عند دراسة هذه المسألة أنه من المفيد الاعتماد على الدليل التاريخي، أي، تفحّص تشكل الحساسية المفصح عنها في النصوص ذات الصلة. وإذا ما فهمنا إشارة بعض تعليقات ليوتار الموّقرة، فيمكننا أن نتعمق أكثر في جو معاداة التنوير عبر كتابات نيتشة- الذي قد يكون، عموماً، أكثر نقّاد "المثالية" قساوة، من حيث ميله إلى مقارنة العالم الحقيقي مع العالم المثالي ليكتشفه قاصراً. إن هذه النزعة هي التي تكوّن "العدمية،" بحسب المعايير النيتشية، وهي نزعة يصوّرها، على مستوى مؤسساتي أعلى، بأنها مرض منتقل إلى الحضارة الأوروبية عبر التأثير المشترك للأفلاطونية والمسيحية. وبقدر ما تصبح الإنسانية "ممتعة" بفضل هذا المرض،[٣٢] بقدر ما تكتسب فكرة نيتشة الخاصة مغزىً تاريخاً عالمياً (أو هكذا يدّعي هو)، وذلك بإيصالنا إلى عتبة الخلاص والعبور إلى "البراءة الثانية" من الإلحاد. لكن حالة "الإلحاد" ليست سهلة المنال بالقدر الذي يتخيله العديد من المفكرين الأحرار المزيفين. يعلّق نيتشة على وضعيي زمانه بالقول: "هم بعيدون عن كونهم شخصيات حرة... 'إذ لا يزال لديهم إيمان بالحقيقة'، في حين يرقى الشك الأشد إلى اكتشاف أن حقائق الإنسان (هي في نهاية المطاف) مجرّد أخطاء لا يمكن دحضها"[٣٣].

قد يبدو، من النظرة الأولى، أن نقد نيتشة للحقيقة موجه، بشكل رئيس، إلى أنصار علم معرفة تأسيسي وفق مبادئ تجريبية (أي لأولئك الذين يؤمنون أن المعرفة تستند على فرضيات ثابتة لأنها محض تجريبية). لكننا، من وجهة نظر أعم، نجده لاذعاً، على نحوٍ متساوٍ على الأقل، فيما يتعلق بطريق بديلة "للإيمان بالحقيقة،" أي بتلك الطريقة المجسدة في ممارسة الديالكتيك، (وضمناً) في النظريات الانسجامية الحديثة. وبالفعل، يرى نيتشة في طريقة النقاش، التي ابتدعها سقراط وأفلاطون المفتاح النفسي لكل تجليات العقلانية اللاحقة. لأن عادة التفكير عند سقراط هي عادة تفترض الإمكانية والرغبة في حل الصراع، من خلال التلاقي التدريجي لكل الأحزاب حول وجهة نظر وحيدة ومستقرة. وتبعاً لذلك، إن لهذه الفكرة صبغة عامة على الدوام، لأن إزالة الصراع، كما يلاحظ نيتشة، هي هدف قابل إلى أن يروق، قبل كل شيء،

لأولئك الذين يمكن توقع هزيمتهم في الصراع. بكلمات أخرى، يروق للضعفاء:

حيث لا تزال السلطة جزءاً من الاستخدام المقبول، وهو الاستخدام الذي 'لا يعطي أسباباً' وإنما يصدر أوامر، يصبح الدياليكتيكي نوعاً من المهرّج ... إذ يختار المرء الدياليكتيك، فقط، عندما لا يمتلك أية وسيلة أخرى... فالدياليكتيك يمكن أن يكون فقط سلاحَ دفاعٍ أخير في أيدي أولئك الذين لم يبق لديهم أي سلاح آخر، ولهذا السبب كان اليهود دياليكتيكين[٣٤].

تبقى العقلانية، من وجهة نظر نيتشة، مخلصة لأصلها في إرادة القوة عند المطرودين؛ وينكشف نسبها برغبتها في تحويل الصراع من حلبة الضربات (أو الاستعراض) إلى حلبة النقاش، الذي يحكمه القانون، حيث يمتلك المستضعف الاجتماعي والمادي أملاً في الربح. إن هذه الرغبة تميّز العقلانية، كحليف طبيعي للحركات الديمقراطية، في العالم الحديث. لأن هدف هذه الحركات هو قلب الأحوال الاجتماعية، التي يعدّها نيتشة ضرورية للتعبير عن "النظام الطبيعي للمرتبة،" أي إنها تهدف إلى إزالة مختلف أنواع العلاقة الطبقية، ومن ثم إزالة مختلف أشكال الاستغلال ونزع الملكية. (بعبارة أخرى، إن هذه الحركات تسعى إلى أن تميز، بشكل أكثر حدّة، نظاماً اجتماعياً يمكن ضمنه توّقع المشاركة الاختيارية لكل الأشخاص العاقلين، أي "مملكة نهايات" تحول دون الانتماء إليها عوائق ترتبط بالطبقة، أو بالدين، أو بالعرق، أو بالجنس على التوالي). باختصار، إن الحقيقة، كمثل ضبطي أعلى، هي، إذن، وليدة نوع من العقل الأدنى اجتماعياً. إنه غيظ الرعاع – نزعتهم الشريرة لجعل "الصالحين بالفطرة" يشعرون بالسوء حول أنفسهم - مما يفسح المجال أمام هذا المثل الأعلى. وحالما تسمح الإنسانية لنفسها أن تقع في شراك "السعي وراء الحقيقة،" فإنها تنزلق إلى طريق تعريف الفضيلة الفكرية بالمقارنة مع الزريلة، التي ابتدعها الرعاع كأداة للحرب النفسية ضد من هم "أفضل منهم." وهذا عيب مناقضة المرء نفسَهُ، أو الالتزام (عن غير قصد دون شك، لكن هذا يُعزز فقط قوة تخويف الطريقة الدياليكتيكية) بإثبات الفرضيات ذات الصلة. (لاحظوا جرأة اقتراح نيتشة القائل إن مناقضة الذات ليست خطأً بأي معنى مطلق أو أبدي، فهو يؤكد أن الكائنات البشرية، بل مجموعة معينة من تلك الكائنات، هي التي وقعت على الانسجام كمعيار قيمة في تقييم العمليات الفكرية).

ويحلم نيتشة، أيضاً، في التغلّب على "الحداثة،" بكل بشاعتها الفوضوية، لكن ذلك، من وجهة نظره، لن يتم إنجازه عبر تحقيق طموحات التنوير السياسية، وإنما عبر الشفاء من "مرض" مُثل التنوير العليا، كالحقيقة، والعقل، والأخلاق (الورثة الحديثون "لله"). ويوافق نيتشة على جمع كل النزعات الداعية إلى المساواة في أوروبا، طوال القرون الأخيرة، من ليبرالية، واشتراكية، ونسوية على حد سواء، تحت عنوان "الحداثة". بكلمات أخرى، إنه يعد النسوية عنصراً في البرنامج السياسي العقلاني. وبالفعل، هذه وجهة نظر يمكن للكثير من النسويين تبنيها[٣٥]. ويمكن تلخيص وجهة النظر هذه بالقول إن النسوية، على الأقل في الحالات الطوباوية، (بالمقارنة مع حالتها الغاضبة والمشاكسة، وهما بالطبع أساسيتان بالنسبة إليها) تطمح إلى إنهاء الحرب بين الرجال والنساء واستبدالها بشفافية أو مصداقية تواصلية.

من المعروف جداً، الآن، أن التعبير عن الاشمئزاز الأخلاقي من الحرب هو، بالنسبة إلى نيتشه، "علامة حياة منحدرة."[٣٦] لكن ربما لا يوجد نوع من الحياة تكون فيه العقلانية والسلامية أكثر إزعاجاً له مما هي الحالة في الجنسانية[٣٧]. فقوة إيمان نيتشة في هذه النقطة توحي له بعلاقة حميمية، بل وشبه مفهومية، بين فكرة التحرر من العقل، من ناحية، وفكرة التحرر من غاية النسوية من جهة أخرى. يتوسط هذه العلاقة مفهوم الرجولة، وهي الصفة التي من المفترض التعبير عنها في حب "الخطر، والحرب، والمغامرات، "أي في رفض الحل الوسط، والأسر، والمصالحة، والخصاء."[٣٨]

علينا أن نفهم هذه المقولة، ليس بمعناها الحرفي الواضح وحسب، وإنما، أيضاً، بمعناها المعرفي. ففي

عالم يفتقر إلى الحقيقة، عالم انتفى فيه التناقض بين "الواقع" و"المظهر،" يصبح تفسير التجربة في حد ذاته، مجالاً للإبداع، وللمجازفة بإيماءات، أو أعمال المرء التعبيرية، الخاصة دون السعي وراء أمان إثباتها (أي دمجها في هيئة نظرية مشتركة ثابتة). إن النشاط الإدراكي في المستقبل، بل و في الإنسانية، لن يتضمن كبتاً للفردية والحسية فقط ("الذات الخاصة المزيفة العائدة للنظام الانسجامي")، وإنما سيتضمن، أيضاً، إخضاعها لإرادة مهيمنة:

من هنا، أعزائي الفلاسفة، دعونا نحترس ضد الوهم المفهومي القديم والخطر، الذي يفترض وجود "الفرد الأزلي، العالم، عديم الإرادة والألم". دعونا نحترس ضد أفخاخ المفاهيم المتناقضة مثل "العقل الصافي،" و"الروحانية المطلقة،" و"المعرفة بحد ذاتها": فهذه المفاهيم تتطلب منا، دوماً، أن نرى بعين لا يمكن تخيلها أبداً، عين ليست موجهة في اتجاه معين، ويُفترض أن تكون قواها التفسيرية الناشطة، التي تصبح الرؤية من خلالها عبارة عن رؤية شيء ما فقط، قوىً قاصرة. لأن هذه القوى تتطلب من العين عبثية وهراء على الدوام. فهناك رؤية نسبية فقط، معرفة نسبية فقط، وبقدر ما نسمح للعواطف أن تفصح عن شيء واحد، وبقدر ما تستخدم من عيون، عيون مختلفة، في مراقبة شيء واحد، بقدر ما يكون" مفهومنا،" عن هذا الشيء أكثر كمالاً، وأكثر موضوعيةً. لكن ماذا يعني أن نزيل الإرادة بشكل كامل، أن نُعلّق كل أنواع العاطفة، على افتراض أننا قادرون على ذلك، فماذا يعني ذلك سوى إخصاء الفكر؟ [٣٩].

بالإضافة لقوله باستمرار، إن محاولة الحصول على رؤية غير شخصية، أو "غير أنانية" للواقع تعني "إخصاء" العقل، يصف نيتشة، في موضع آخر، عمله بشكل عام، أنه "معادٍ لكل النسوية الأوروبية (أو المثالية إن (نحن) فضلنا تلك الكلمة)"[٤٠]. ويتكلم على "إيمانه بأن أوروبا سوف تصبح أكثر ذكورية"[٤١]. "النسوية،" إذن، موجودة في كتابات نيتشة، ليس كاسم لحركة سياسية معاصرة وحسب، (على الرغم من أن لديه، بالطبع، الكثير مما يقوله حول تحرر النساء على المستوى الناقم المبتذل)،[٤٢] وإنما، أيضاً، كمصطلح مختصر عن العجز العقلي المتضمن (أو هكذا يُعتقد) في ربط الفكر مع مثل ضبطية عليا، كالحقيقة، والواقع، والجودة. ويجادل نيتشة أن الفكر مفرّغ بقدر قبوله "بالارتقاء" (عبارة غوتي) نحو غاية منحسرة باستمرار، كحالة مستقرة تماماً يمكن للفكر أن يجد السلام ضمنها.

لم يكن دافعي لإقحام نيتشة في النقاش دافعاً سلبياً بحتاً. وليس لدّي رغبة في السخرية من عرضه للمعنى النفسي للعقلانية المعرفية والسياسية، أي من تفسيره المشروعَ العقلانيَّ تبعاً للرغبة في إزالة الصراع وعلاقات السلطة التعسفية. ببساطة، أريد أن أقترح أن نأخذ على محمل الجد فهمه الخاص لعمله كإسهام في التغلّب على "النسوية". وأريد أن نحتفظ كنسويين بموقفٍ نقدي مناسب تجاه عودة ظهور واحد من موضوعات نيتشة الرئيسة في الفلسفة الحديثة، وهو كبت "الحداثة" بوساطة شكل أصلب من الذاتية، وأقل ضعفاً[٤٣]".

عليّ التأكيد أن تبيان السمة الذكورية أو "الاحتجاج الذكوري" لفلسفة نيتشة، وكذلك للنظرية ما بعد الحداثية، بحالاتها النيتشية الصريحة، لا يهدف أن يكون مقدّمة تبرهن أن القيم، التي يحتقرها هذا الموروث تستحق أن تستعيد موقعها المشرّف لأنها "أنثوية،" وبهذا المعنى فهي جيدة. لا أقصد الإيحاء أنه علينا أن نلتفت إلى نيتشة كي نفهم ما هو "نسوي" أكثر منه إلى متعهدي إيديولوجية الجنس السائدة. إنما افتراضي هو أنه علينا، عند قراءتنا النظرية ما بعد الحداثية، أن نترصّد إشارات الانغماس في فنتازيا جماعية للفاعل أو للهوية الذكورية. فلو طبقنا على النيتشيين طريقتهم النسبية الخاصة المفضّلة، لأمكننا أن نسأل: من يظن أنه من المهين جداً الوقوع في موقف "الحنين إلى الوحدة،" أو التوق إلى عالم الأفراد الإنساني "المركّز" بما يكفي للكلام عن فهم بعضنا بعضاً[٤٤].

-III-

كنت أجادل من أجل استجابة مشككة بذلك النوع من الموقف ما بعد الحديث، الذي وصفته بـ"التعددية الديناميكية". كما اقترحتُ، يتغذى هذا الموقف بلاعقلانية يكمن أصلها التاريخي في نفور رجعي من الحركات الاجتماعية الحديثة، وخاصة من الحركة نحو المساواة الجنسية. أما الآن، فأتحول إلى الموضوع الثاني من موضوعات ما بعد الحداثة الثلاثة، وهو "التعددية الهادئة". وسوف يكون اهتمامنا منصباً على "دعوة الاكتشاف" ما بعد الحديث للمحلي والمعتاد – أي المعادل الاجتماعي لانبعاث هندسة محلية.

قد يبدو للوهلة الأولى أن هناك بوناً شاسعاً بين رؤية نيتشة الخاصة، أي نبذه الراديكالي لأسلوب الحياة "السقراطية" نحو الحقيقة، وبين الاقتراح ما بعد الحديث المنادي بالتخلص من مشروع التنوير في التشريع المطلق (على سبيل المثال، محاولة خلق مجتمع لا يمكن لأي كائن عاقل أن يخطّئه). ومع أخذ هذا الفرق بالحسبان، يمكن الاعتراض بالقول إن اكتشاف آثار نيتشية في خطاب النظرية ما بعد الحداثية ليس بذي أهمية فلسفية أكثر من هامشية. لأن قراءة تلك النظرية، بوصفها نيتشية، محّدثة (كما يقضي الاعتراض) يعني إغفال نقطتها المركزية. إذ لا تدين ما بعد الحداثة البحث عن الحقيقة أو الفضيلة ضمن جماعات تخاطبية محلية مستقلة – البحث عن "حقيقة" تختلف عن "الحقيقة،" كما يمكن أن يصوغها رورتي، أو "فضيلة" تختلف عن "الفضيلة" (وتعني الفضيلة تميّز الكائن البشري، من حيث هو بشري، دون إشارة إلى أي دور اجتماعي). إنها تحتفظ بنقدها فكرةَ وجوبِ تقييم نشاط كل من هذه الجماعات بمقياس شمولي - أي علينا محاولة جعلها بمجملها "متناسبة".

يجب أن ندرك أن نظرية ما بعد الحداثة تسلّم طوعاً بمقدرة "ألعاب اللغة" المحلية – العلم الطبيعي والتقاليد الأخلاقية... الخ - على التأمل في ذواتها وإطلاق أحكام قيمة على "حركات" معينة صنعها المشاركون فيها أو تأملوا فيها. (أي إنه بإمكانهم، حسب هذا التسليم، أن يطرحوا أسئلة من قبيل، "هل هذا إسهام مشروع في النظرية العلمية؟" أو "هل هذا النوع من السلوك منسجم مع المثل العليا المتعارف عليها في جماعتنا؟") وهكذا، "إن السمة المثيرة في المعرفة العلمية ما بعد الحديثة هي أن الخطاب بخصوص القواعد التي يشرّعها منحصرة فيها بشكل موضح" عند ليوتار؛ في حين أن ماكينتاير، التوّاق إلى تأكيد إحياء نظرية أخلاقية مرتكزة على الفضيلة وغير معارضة بالضرورة للنقاش والإبداع، ويدعى أن "التراث (الأخلاقي) الصحي يستمد بقاءه من حججه وصراعاته الداخلية الخاصة."[٤٦]

إن هذا الإقرار مهم، في المقام الأول، بسبب التساؤل الذي يثيره وهو: كيف لنا أن نميز مبدئياً بين رفض عقلانية التنوير ورفض التشريع في حد ذاته؟ هذا الإقرار مهم جداً في نهاية المطاف. فبعد إعلامنا أن الموروثات العقلية تتضمن المقدرة على التأمل النقدي، يمكننا بحق أن نفترض أن قوى التنوير قد استحوذت على الأرضية السامية في الجدال الحالي. وإذا كانت الجماعات الخطابية قادرة، من حيث المبدأ، على نقد الذات، عندئذٍ يجوز لنا أن نتساءل: من الذي سيقرر إلى أي مدى سوف يأخذونه؟ أليس هناك على الدوام مجال للمزيد طالما أنه يمكن توجيه أي نقد مفهوم نحو النظام الأخلاقي أو التأملي الذي نعيش في ظله؟ وما هو ذلك الالتزام غير المحدود للمراجعة الدياليكتيكية في النظرية والتطبيق، إن لم يكن بالضبط التزاماً تنويرياً في جذب كل شيء في الحياة للمثول أمام محكمة العقل؟[٤٧].

الجواب المحتمل لهذا التحدي هو أنه ليس هناك من سبب حقيقي للإحراج هنا، على الرغم من أن ما بعد الحداثة قد تكون بالفعل حائرة، ولا تجد أية طريقة رسمية مسبقة لتحديد المدى الذي يمكن أن يصله التأمل النقدي. إذ ليس هناك من سبب حقيقي

للحرج، لأن السؤال، على أية حال، يمكن فهمه بشكل أمثل بالمعنى العملي أو الوجودي، أي فقط كواحد من بين الأسئلة العديدة، التي تدعو إلى الاختيار الجماعي المتروّي واللافت في عموميته غير العادية. يعرض روتري المسألة بإيجاز:

يراهن الذرائعي (أي رورتي نفسه) على أن وريث الثقافة "العلمية،" التي أنتجت ثقافة التنوير، سيكون أفضل ... (هذه الثقافة الوريثة هي ثقافة) لا يتم فيها النظر إلى الكهنة، ولا إلى الفيزيائيين والشعراء، ولا إلى الحزب على أنهم أكثر "عقلانية" أو أكثر "علمية" أو "أعمق" من بعضهم بعضاً ... ومع هذا، ستبقى عبادة البطل في مثل هذه الثقافة، لكنها لن تكون عبادة للأبطال كأطفال للآلهة يميّزهم قربهم من الخالدين عن بقية الجنس البشري. بل ستكون مجرّد إعجاب بالرجال والنساء الاستثنائيين، الذين كانوا جيدين في القيام بأنواع مختلفة جداً من الأمور التي قاموا بها(٤٨).

إن شكوى ماكينتاير ضد ما يدعوه "الحداثة الفردية الليبرالية،" وضد "الذات الحديثة" المصاحبة لها، ترتكز، أيضاً، على اعتبارات ثقافية. فالسمة المميزة لهذه "الذات" هي أنها ترتبط بعلاقة خارجية محضة مع الأدوار المختلفة، التي قد تضطلع بها من وقتٍ إلى آخر. ويعني ذلك أن الشاطات التي تنهمك فيها لا تتخللها، بحيث يؤدي الانقطاع عنها إلى تقويض سلامتها(٤٩). يتجسد الثمن المدفوع مقابل هذا التحرر الراديكالي، كما رأينا، بالمصير الحزين للرجل النيتشي، الذي يستخدمه ماكينتاير نقيضاً يوازي مفاتن أرسطية منتعشة. فالفحوى العملية لبرنامجه الأرسطي الخاص، هي أنه يجب علينا أن نوقف السعي وراء 'تجاوز' "أخلاقي وسياسي،" ونكرّس أنفسنا لبناء أشكال محلية للجماعة، التي يمكن المحافظة ضمنها على الكياسة والحياة الأخلاقية والفكرية"(٥٠). أما بالنسبة إلى ليوتار، فقد لاحظنا مسبقاً استخدامه كلمة "إرهاب،" في وصف فكرة الاستعلام كعملية دياليكتيكية تهدف، في نهاية المطاف، إلى كمالها الخاص أو انغلاقها.

إلا أنه وعلى الرغم من التذكير القيّم الصادر عن ما بعد الحداثة القائل بعدم وجود شيء مثل "العقل المحض،" المنعزل عن أي أساس في العرف المحلي، فإني لا أعتقد أنه يجب على النسويين، أيضاً، أن يتأثروا بإفراط في هذه النسخة المعدلة من النظرية. أعتقد أن لدينا مبرراً هو أن نكون حذرين، ليس فقط من الرؤية النتيشية غير المشروطة لنهاية التشريع، وإنما أيضاً لاقتراحه القائل إنه سيكون "أفضل،" إلى حد ما، لو تم عن قصد تنفيذ تمارين التشريع بروح أبرشية. فإذا كانت النسوية تطمح أن تكون شيئاً أكثر من حركة إصلاحية، فسيتحتم عليها، إذن، أن تجد نفسها عاجلاً أم آجلاً تشك بحدود الأبرشية.

ولتوضيح هذه الاستعارة قليلاً أقول: يجب على النسويين أن يعلموا ما تعجز النظرية ما بعد الحديثة عن شرحه، وهو كيف يمكننا إنجاز تنقيح شامل لسلسلة المخطوطات الاجتماعية، والنماذج السردية، وطرق الحياة، ووسائل كسب العيش ... إلخ، المتوافرة لدى الأفراد من رجال ونساء. تأملوا، على سبيل المثال، في المشاريع المدهشة بغرابتها، إنما الضرورية جداً، مثل إعادة توزيع الثروة والموارد العالمية، وإعادة تخصيص العمل والفراغ، ومنع الحرب والدمار البيئي. حسناً، دون شك، سيقال لنا إن هناك شيئاً ما عفا عليه الزمن في عادة العقل ذاتها، التي لا يزال بإمكانها صياغة هذا النوع من الجدول الإنساني الكلاسيكي، مع الأخذ بالحسبان "الإفلاس" المزعوم لكل تقاليدنا السياسية (ماكينتاير) واختفاء أي "حنين مشترك لما هو بعيد المنال" (ليوتار). لكن من جهة أخرى، إذا لم يكن بالمستطاع إيجاد أية معالجة سياسية منظمة لمسائل الثروة، والقوة، والعمل، فكيف يمكن إيجاد أي تحد فعّال للنظام الاجتماعي الذي يوزّع، بشكل منتظم، فوائدَه وأعباءَه بين الجنسين على نحو غير عادل؟ وهكذا، على الرغم من أنه لجميل من رورتي أن يشمل النساء مع الرجال في طبقة "الحكام الخبراء،" الذين

سوف يحلون محل الحكام الفلاسفة الأفلاطونيين في طوباويته الذرائعية، يبقى غامضاً "كيف" لنا أن نتمكن من تحقيق تقسيم عادل للقوة بين الجنسين، ما لم "يُسمح" لنا (من قبل نظرية المعرفة والنظرية السياسية) أن نعالج الأسباب البنيوية الراهنة لعدم المساواة الجنسية. لكن هذا يعني هجوماً على كل مؤسسة اجتماعية أو عرف يعتمد على الافتراضات البيولوجية بخصوص "الطبيعة" الذكورية والأنثوية، أي على كل شيء في أسلوب حياتنا المعتادة، الذي يمكن إرجاعه إلى المفهوم الوظيفي القائل إن النساء موجودات لأجل تناسل الجنس البشري وتربيته. وهذا بدوره ليس ذلك النوع من البرنامج الذي يمكنه أن يتعايش مع موقف ضعيف، غير تدخلي، تجاه المخزون الحالي من "الأدوار" الاجتماعية أو الوظائف المتخصصة. وهكذا، تبدو ما بعد الحداثة وكأنها تواجه المعضلة التالية: إما أن تستطيع الإقرار، وفقاً لأهداف النسوية،[٥١] بضرورة "قلب العالم رأساً على عقب،" كما تم إيجازه توّاً، وبالتالي تفتح الباب مرة ثانية للفكرة التنويرية بإعادة بناء كاملة للمجتمع على أسس عقلانية. أم أنها تستطيع أن تعيد تأكيد الحجج، التي سيقت مسبقاً ضد تلك الفكرة، وبالتالي تجيز التفكير المشكك، هنا كما في أماكن أخرى، وهو "من سيفعل هذا، ولمن، في ظل تعددية جديدة ومستقرة على نحو مخزٍ؟"[٥٢]

يتضمن نقاش ماكينتاير، على مستوىً أكثر حدسية، الكثير من الأدلة حول المعاني الرجعية لعودة مفترضة للأخلاق المعتادة. هذا لا يعني أن وصفه "للميثولوجيا،" كمصدر إرشاد، وكرؤية أخلاقية، بعيد جداً عن الصواب، من الناحية الظاهرانية. فمن ينكر الصفة المشتركة للأفكار، التي نستند إليها عندما نشرع في البناء الخيالي لحياتنا، بوصفها سلسلة من حوادث متحدة وذات معنى؟ دون ريب، تقدّم لنا "الأسطورة،" بهذا المعنى، مفهوماً أكثر إشراقاً لتجربتنا الخاصة، وتجعلنا أقل مللاً وأكثر تحكّماً. إلا أن النظر بتمعن أكثر لأساليب العملية يجعلنا أقل طمأنينة من وجهة نظر السياسة الجنسية. يصور ماكينتاير العملية كما يلي:

يمكنني أن أجيب فقط عن السؤال: "ماذا عليّ أن أفعله؟" إذا استطعت الإجابة عن السؤال السابق، وهو "في أية قصة أو قصص أجد لنفسي دوراً؟" ندخل المجتمع الإنساني... بواحدة أو أكثر من الشخصيات المنسوبة — أدوار تم تجنيدنا لها – وعلينا أن نتعلم ما هي كي نصبح قادرين على فهم كيفة استجابة الآخرين لنا، وكيف تصبح استجاباتنا عرضة للتفسير. إذ يتعلم الأطفال ما هو الطفل أو لا يحسنون تعلم ذلك، وما هو الوالد/الوالدة، على حد سواء، وما قد تكون أدوار الشخصيات في المسرحية التي وُلدوا فيها، وما هي أساليب الكون، وذلك من خلال سماع القصص حول زوجات الآباء الشريرات، والأطفال المفقودين، والملوك الجيدين والمضللين، والذئاب التي ترضع توأما من الصبيان، والأولاد الكبار، الذين يضيعون إرثهم في حياة تهتك فيصبح عليهم الذهاب والعيش مع الخنازير.[٥٣]

وإذا ما كان القصد من هذه القطعة جدياً، فإنها تفترض أن حجار الزاوية لذخيرتنا الأسطورية هي الإنجيل، وحكايا غريم الخرافية Grime's Fairy Tales والأعمال الكلاسيكية، الإغريقية، واللاتينية. وإن كان الحال كذلك، فسيتحتم على جميع الليبراليين الجيدين أن يسألوا أنفسهم فيما إذا كان بالمستطاع، على نحوٍ معقول، الطلب إلى النصف النسائي من السكان أن يلملم نفسه من الغبار العلاماتي المتساقط من هذه المصادر. (فهل مصادفة أن يكون الدور النسائي الوحيد، في قائمة ماكينتاير الطويلة، لكائن بشري على كل حال، هو دور "الخالة الشريرة"؟). لكن الواقع أقسى من ذلك بالطبع. فالميثولوجيا الفعّالة عندنا، أي تلك التي تقرر الأخلاق المعتادة لعالم (ما بعد) حديث، تدعونا إلى توضيح أنفسنا وجيراننا طبقاً لمجموعة موضوعاتية نوعاً ما من "الشخصيات المنسوبة": مثل الأمهات الخيرات والأمهات السيئات، والنساء الموظفات الصلبات، والشقراوات (المغفلات) الفاتنات الجمال، وسيدات البيوت العاديات، والنساء اللواتي لسّن أفضل

مما يجب أن يكّن، والنساء السحاقيات، المعتوهات، الموصومات ... وبإمكان أي امرئ يقرأ جريدة أو يشاهد تلفزيوناً أن يزيد على هذه القائمة.

قد نتساءل فيما إذا كان من العدل إعطاء مثل هذا التأويل القاتم لنموذج الهوية الشخصية "القصصي." فما المانع من استرداد بعض الأدوار المتوافّرة وتحويلها، بروح هدّامة، نحو غايات تقدمية؟ أليست معظم الثقافات السياسية، في أواخر القرن العشرين، أو بعضها على كل حال، متنوّعة بما يكفي كي تزود الناس ذوي العقل النقدي (الناشط الذي لا يعرف الكلل ... إلخ) بخيوط قصصية بديلة؟

لكن يبدو أن ماكينتاير قد استبق هذه الخطوة، لأنه، وعلى الرغم من ذكره "للمحتج" كواحدٍ من "الشخصيات العادية في الدراما الاجتماعية الحديثة،"[٥٤] يودع هذا النموذج (مع "الجميل" و"البيروقراطي") في نوعٍ من سجن يقطنه أولئك الذين رهنوا ذاتهم للوهم. ويفترض ماكينتاير أن هذه الأدوار الاجتماعية الحديثة، بشكل متميز، قد تضفي على حامليها مجرد هوية زائفة، بما أنهم جميعاً يعتمدون، بشكل أو بآخر، على السرديات الأخلاقية، التي أحدثها التنوير. وبخصوص "المحتج، فإن السردية ذات الصلة، هي سردية الحقوق الطبيعية[٥٥] التي، على ما يبدو، أن ماكينتاير يرى في الدفاع عنها أساساً للسياسة المعارضة. ويجب التخلي عن أية فكرة تقول إن "الاحتجاج" قد يولد مفهوماً محسوساً للفضيلة الشخصية، ومن هنا، أسلوب حياة ما بعد حديث قابل للتطبيق.

لاشك في أنه من الصواب أن نرى النسوية في علاقة سلبية، بشكل عام، مع الثقافة التي تنبثق منها. ولو استخدمنا مصطلح ماكينتاير، فلن يكون بمستطاع أية نسوية أن ترضى عن مجموعة "قصص الحياة" المتوافّرة حالياً للفتيات والنساء. من جهة أخرى، لو توجهنا بالنظر إلى مجموعة الاقتراحات الميثولوجية الخاصة، فهذا لا يعني أنه علينا أن نتطلع، بأي شوق، إلى نظام "أخلاق ومدنية"[٥٦] أرسطيه مزعومة، وجديدة (وبالفعل تثير هذه الكلمات بحد ذاتها رغبة غامضة في اقتراف الأذى الاجتماعي) .

ومع ذلك، لسنا ملتزمين بقبول الوصف المبتذل للسياسة الراديكالية تبعاً "للاحتجاج." ويمكننا، بدلاً من ذلك، أن نشير إلى الهدف الإيجابي، الذي تشترك فيه النسوية مع حركات التحرر الأخرى، وهو هدف يؤهل هذه الحركات، على نحوٍ متناقض ظاهراً، أن تكون أرسطيتها أكثر صدقاً من ماكينتاير نفسه. لأن هذه الحركات جميعها مهتمة في تحديد حياة جديرة بالكائنات البشرية وبنائها: وهي المسألة ذاتها التي يعتقد أرسطو نفسه بأن "الحياة الصالحة" الفردية تندرج في كنفها[٥٧]. ومن المثير للاهتمام أن هذه المسألة تستوقف ماكينتاير، أو بالأحرى، إن معرفته الأخلاقية تعكس اتجاه معرفة أرسطو بمعاملته مشروع الفرد كنوع من التبصر في المشروع الجماعي :

مم تتكون وحدة الحياة الفردية؟ الجواب هو أن وحدتها هي وحدة الحكاية المتجسّدة في حياة واحدة. فالسؤال: "ما هو الجديد بالنسبة إليّ؟" يعني أن أسأل، كيف يمكنني أن أعيش هذه الوحدة بشكل أمثل وأكملها، وأن أسأل "ما هو الجيد للإنسان؟" يعني أن أسأل عمّا هو حكم مشتركٌ في جميع الأجوبة على السؤال السابق [٥٨].

إن أثر هذا العكس هو سد الطريق على النظرية السياسية، وإجبار المنظّر الطامح إلى العودة إلى حقل "الميثولوجيا" المشبعة إيديولوجياً، أي العودة إلى الاختيار بين الأنماط السردية المختلفة التي يقدّمها المجتمع الراهن. من السخرية، إذن، أن يتبين أن دوافع ماكينتير ليست مختلفة جداً عن دوافع نيتشة، على الرغم من استخدامه نيتشة موضوعَ درسٍ حول مخاطر الفردية النيتشية، وذلك، على كل حال، في تلك اللحظات غير المتيافيزيية نسبياً حين يتأمل الأخير في "الغباء الهائل للأفكار الحديثة."[٥٩]

-IV-

يبقى، أخيراً، أن ندرس الموضوع الثالث من الموضوعات ما بعد الحداثية، وهو "النزعة التعددية": أقدم هذا المصطلح (وهو بحق بديل مؤقت نوعاً ما) كوسيلة لإضفاء سمة إيجابية على تطوّر سبق ذكره، بشكل سلبي، أي في ردة الفعل ضد المثل العقلانية للحرية الإيجابية، وللفرد الإنساني المتوحّد تماماً.

إن مراجعة تصوير الفردية بشكل عام وكأنها "غير مركزية" و "مستمرة" هي بمنزلة خروج عن مجال هذا البحث. على أي حال، لقد تم شرح هذه الحجج بوضوح للقراء الأنجلوفونين من قبل منظرين لغويين وأدبيين(٦٠). ولا يمكنني أن أقدّم أي تقييم عام لـ "فلسفة الرغبة" كوريث محتمل للتراث المادي التاريخي (أقصد إلهابه المقاومة ضد أدوات السيطرة السياسية والاجتماعية). ومع ذلك، يمكننا الاستفادة من حقيقة أن تلك السجايا من التفكير المعادي للتنوير قد بدأت تترك أثراً على نوع التعليق الثقافي، الذي انتجه الاشتراكيون والنسويون البريطانيون(٦١).

أعطت النسوية، على الدوام، أهمية مركزية لسياسة الاختيار والتذوق الشخصيين، ولأن ذلك الأمر ذو مغزى ينبغي أن تقدم الحركة. في معالجتها لهذه المسائل طوال السنوات الأخيرة، تنازلات كبيرة للحالة الراهنة غير العقلانية. وربما كانت النزعة الأكثر أهمية هي فقدان الثقة بفكرة الوعي الزائف: بكلمات أخرى، فقدان الثقة بالفكرة القائلة إن استجاباتنا الجمالية والعاطفية قد تتطلّب نقداً، على ضوء التحليل النسوي للعلاقات الجنسية.

إن رفض "الوعي الزائف" يعني اتخاذ خطوة كبيرة نحو التخلي عن سياسة الحداثة التنويرية. لأنه يعني رفض وجهة النظر القائلة إنه يمكن الوصول إلى الاستقلال الذاتي الشخصي عبر التجاوز التقدمي لبنى تأملية سابقة وغير كافية. وفي حالتنا فإنه يعني تجاوز مستويات غير كافية للتبصّر في عمل القوة الذكورية.

يبدو أن كثيراً من الكُتاب النسويين يعتقدون الآن أننا سنكون أكثر أهلية للتفكير بخصوص سياسة الحياة الشخصية، فيما لو وضعنا التنوير وراءنا. والكتاب المؤثر في هذا الصدد هو كتاب إليزابيت ويلسون (معبودات في الأحلام: الموضة والحداثة) Elizabeth Wilson. Adorned in Dreams. Fashion and Modernity ١٩٨٥))، الذي يستهجن نزعة "الثوب العقلاني" ضمن النسوية، ويؤكد "الموضة " كوسيلة تعبير معارضة (كامنة):

(تكتب ويلسون) قد نكون مقيدين اجتماعياً، لكننا نبحث، باستمرار، عن صدوع في ثقافتنا تسمح لنا بلحظات حرية. ولأن الموضة هي تماماً لعبة على مستوى ما ... فيمكن لعبها من أجل المتعة(٦٢).

لقد تم تناول الموضوع ذاته من قبل الصحفية سوزان مور Suzann Moore، التي كتبت في الدفاع عن مجلّات النساء المصقولة:

نستفيق الآن على أهمية الفنتازيا، والمتعة، والموضة، وعلى شعور بأن السياسة التي تستبعد هذه الأمور لن تكون شعبية أبداً ... ولا يمكننا أن نجلب المتعة إلى الفضاء الإيديولوجي الصحيح عبر النية السياسية فقط. إذ إن القول بأنه يمكننا القيام بذلك أبداً، يتأتى من مناخ نخبوية أخلاقية سائدة عند اليسار تشّربتها النسوية عن غير وعي(٦٣).

وشنّتْ بريندا بولان Brenda Polan في جريدة الغاردين The Guardian مؤخراً هجوماً على النسويات اللواتي يرفضن المفاهيم المعتادة للكيفية التي يجب على النساء الظهور بها:

إن أكثر نقد يزعجني هو ذلك النقد الصادر عن النساء المتزمتات، اللواتي يدّعين الصلاح لأنفسهن في اعتناقهن المبدأ القائل إن غياب التصنّع يساوي البراءة. فالغياب العدواني للتصنع ... ينم عن رفض الإمتاع، والافتتان، وراحة العين. إن هذا لغرور كبير؛ فهو إعلان بعدم ضرورة أي تحسّن، وإن الإجماع الجمالي خاطئ، وإن اللواتي يشتركن فيه مجنونات (٢٥ آب ١٩٨٨).

إن فكرة المتعة بارزة في جميع هذه النصوص – سواء

في صيغتنا أو الصيغة الأكثر فجاجة عند بولان؛ فالمتعة التي نمنحها للآخرين (وبالتالي تبرر وجودنا ومن المفترض أننا نستحوذ على شيء من الإشباع النرجسي المسموح به للنساء بشكل تقليدي). إن كلمة "متعة" في جميع الأحوال هي كلمة قابلة للظهور باضطراد وكأنها حسمت قضية رؤية الإمكانات التقدمية أو الخلاّقة في شيء كان يُنظر إليه بعين الشك. وهذا يفترض أن النسويات قد الحقن الضرر بقضيتهن، قد نفرّن الناس بذهنهن غير الواعي في المكياج، واللباس النسوي الداخلي، وما شابه ذلك. لكن هذا يستدعي الاعتراض التالي: من الذي يريد الادعاء أن الأنوثة التقليدية، حتى في أتعس صورها، لا يمكن أن تكون ممتعة للنساء؟[٦٤] منذ فترة، ليست بطويلة، كان مقبولاً بشكل واسع كأمر بدهي لو أني، على سبيل المثال، وجدت أن شراء الثياب الجديدة سيساعدني على درء الملل أو الحزن. إن هذه ليست حجة لمصلحة التسوّق، وإنما هي نقطة بداية للتأمل في حاجاتي غير المشبعة خلافاً لذلك. وإذا كانت هذه لم تعد أرضية مشتركة بين النسويين، فالأمر القابل للنقاش هو أن هذا التحوّل ليس دالاً على تقدّم في الحكمة أو الإنسانية، بقدر ما هو ملاذ لمواساة المغلوبات على أمرهن، أو للواتي لا يملكن قوة شرائية أكثر من قوة التأثير على مجرى حياتهن المشتركة.

وهناك بالطبع ما هو صحيح في التحذيرات ما بعد الحداثية ضد الإصرار الكبير جداً على "السلامة الإيديولوجية،" سواء أكانت من الذات أم – وهذا أسوء – من الآخرين. دون شك، توجد هنا محاذير أكثرها وضوحاً الغرور وغش النفس. وبالتالي، من المعقول الإقرار بعدم وجود مستقبل لمحاولة التكيّف على أرضية نظرية، مع تعريف المتعة البعيدة جداً عن مقدراتنا الحالية للتمتع بحياتنا فعلياً. لكن إن قبلنا أن التحوّلات في هذه المقدرات قد تكون تحررية ــــ أي أنها تعطي الأمل بإصلاح بعض الأذى الذي لحق بنا من خلال إظهارنا كنساء – فنحن، إذن ، ملتزمات سلفاً بفكرة أن مدى الحالة الراهنة، بخصوص قوى الاستمتاع عند المرأة، هو مسألة بحاجة لتقييم سياسي. وفي هذه الحال، ستُفهم الأخلاقية الطارئة أو النخبوية الأخلاقية لدى الحركات الراديكالية الأخلاقية" أنها رذيلة إفراط، بدلاً من علامة عناد أساسية. بكلمات أخرى، لا يكمن الخطر في عدم الرغبة في جعل رغباتنا (المحسوسة، التجريبية) متفقة مع فهمنا العقلاني، وإنما في معالجة العمل بطريقة غير متقنة وتثير، حكماً، ردة فعل واشمئزازاً.

مرة أخرى، أحياناً يكتسب الاحتفاء ما بعد الحدثي بالمتعة خصلة، من خلال لعبه على دور المتعة المباشر في تقويض النظام النفسي[٦٥]. إن فكرة الذاتية المكونة اجتماعياً (أو خطابياً)، وبالتالي المرنة أو الشرطية أصلاً، تفتح الباب أمام عالم من الإمكانات[٦٦]. لكن إن تبرأتْ النسوية كلية من إغراء "التنوير،" ستكون في حيرة عند التعبير عن الرغبة في جعل هذه الإمكانيات حقيقة. إذ يمكن للذاتية أن تكون مرنة بقدر ما ترغب، إلا أن هذه الرؤية – متى انفصلت عن الطموح النسوي في إعادة بناء المعقولية لمصلحة النساء – لن تكون لها بعد ذلك أية منفعة سياسية محددة. ويكمن فحواها السياسي في المعنى القائل إنه خلافاً للمظاهر (للتوحيدية المروعة، وللأخذ والرد في تنوعات روتين "أسلوب" التمثيل الثقافي للفرق الجنسي)، يمكننا إعادة صياغة أنفسنا كأناس أفضل – أكثر استقلالية وأقل استجداء – للشفقة. أناس "أفضل،" بحسب الهاماتنا الراهنة، بالطبع، لكن هذا هو مجرّد شرط الانغماس في النشاط التأملي. فهل توقّع أحد من النظرية النسوية أن تمحو بين عشية وضحاها كل أثرٍ للميثولوجيا، التي هي بلغة الفروق الجنسية في صميم الأمور؟ إن كان الجواب بالنفي، أليست موجة الحماس الحالية نحو "المتعة "، بالحقيقة، علامة تشاؤمية مريعة ؟[٦٧].

أقترح أن البديل لهذا النوع من التشاؤمية هو أن يستمر النسويون في التفكير في جهودهم على أنها موجهة ليس نحو البرامج السياسية المحلية المختلفة فقط، وإنما، في نهاية المطاف، نحو نظام عالمي ينتفي

فيه النظام الطبقي، الجنسي، وأشكال الحياة الداخلية التي تخصه. هذا البرنامج "عالمي،" ليس بمعنى أنه يتوجه إلى كل زاوية في الأرض فقط، وإنما، أيضاً، بمعنى أنه يهدف، في النهاية، إلى اللقاء مع أهداف كل تلك الحركات المساواتية أو التحررية الأخرى. (سيكون من التعسّف العمل من أجل المساواة الجنسية، ما لم يؤمن المرء أن المجتمع الإنساني قد تشوه بعدم المساواة في حد ذاتها).

إذا كان هذا وصفاً إجمالياً للنسوية، فالذي يتبع هو أنه يجب على الحركة الاستمرار في رؤية نفسها عنصراً أو فرعاً من حداثة التنوير، بدلاً من كونها سمة أكثر "إثارة" (أو مجموعة سمات) في المشهد الاجتماعي ما بعد الحديث. أما الذي لا يتبع، فسيكون من المرغوب فيه للحركة النسائية، سواء على صعيد العالم أو صعيد بلد بعينه، أن تبقي تحت السيطرة بوساطة سلطة مركزية ما (هذا الشبح "الاستبدادي" الذي أصبح ما بعد الحديثين، بالاشتراك مع مقاتلي الحرب الباردة القدماء، مولعين في استحضاره). وإذا كانت النسوية الأوروبية، والأمريكية الشمالية، على سبيل المثال، متهمة، من قبل النساء السوداوات، أنها تشترك في عنصرية الثقافة المحيطة، فإنّ شكواهن تخلق، عن حق، برنامجاً سياسياً جديداً – ومجموعة مؤشرات جديدة نحو هدف "حياة عامة مغايرة الخواص[٦٨] بصدق. فمن المؤكد أن مثل هذا النوع من التطوّر يجعل الحركة (بلغة تجريبية) أقل توحداً مما سبق. لكنه لا يضر بالوحدة المثلى للنسوية[٦٩] ويلفت الانتباه، بدلاً عن ذلك، إلى شأنٍ ما تصبح فيه النسوية قاصرة عن صورتها الذاتية النموذجية كشاغلة "لوجهة النظر الشمولية" (وهذا على النقيض من اليسار التقليدي الذكوري). فليس "الشعور الليبرالي بالذنب" أو حرية الضمير بالمجرّد هو الذي يعطي الاتهامات بالعنصرية أهمية عاجلة، وإنما الذي يعطيه هو الالتزام التأسيسي للنسوية في إزالة التشوه التأملي (الأناني).

الهوامش والإحالات

* اسم الكاتبة وعنوان المقالة والمصدر باللغة الإنكليزية:

Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism," Postmodernism: A Reader, edited by Thomas Docherty (Calombia University Press, New York: 1991), pp.390-414.

١. سوف أعتمد على الكتب التالية بشكل خاص:

ليوتار، (الحالة ما بعد الحديثة : تقرير حول المعرفة) يُرمز له فيما بعد بـPNC

Lyotard, The Postmoderm Condition: A Report on Knowledge (hereafter PMC)

وكتاب ماكينتاير (بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية) يرمز له فيما بعد بـAV.

MacIntyre, After Virtue: A Study of Modern Theory, 1981 (hereafter AV)

وكتاب رورتي (الفلسفة ومرآة الطبيعة) يرمز له فيما بعد بـPh.MN

Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, 1980 (hereafter Ph. MN)

ومقالة " الذرائعية والفلسفة" في كتابه (نتائج الرائعية) الذي أعيدت طباعته في كتاب (بعد الفلسفة: نهاية أم تحول؟)

"Pragmatism and Philosophy" in his Cousequences of Pragmatism 1982, reprinted in Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy (eds), After Philosophy: End of Transformation?(MIT Press, Cambridge, MA, 1987).

من الواضح أن أية محاولة لفهم أي نقاش معقد في عرض موجز قابل أن يقود إلى بعض الإفراط في التبسيط، وعلى الأخص يجب ملاحظة أن رورتي يشير في كتاب (الفلسفة ومرآة الطبيعة) إلى عزل التنوير العلم عن الدين والسياسة كـ"مورثنا الثقافي الأغلى ثمناً" (ص ٣٣٣). ومع ذلك،فإن الحافز الرئيس لكتابه هو الإعراب عن "الأمل أن الفراغ الثقافي الذي تركه انحسار علم المعرفة (أي، الالتزام في إيصال الخطاب بقدر مناسب) لن يتم ملئه (ص٣١٥). وهذا ما يميزه فيما نحن بصدده كمنظّر معادٍ للتنوير.

ويتم تطوير مواضيع كتاب (بعد الفضيلة) After virtue في كتاب ماكينتاير الأحدث وهو (عدالة من؟ أية عقلانية؟) طبعة جامعة نوتردام ، N 1. 1988.

Maclntyre, Whose Justice? Whose Rationality? (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1N, 1988).

٢. للتعبير عن هذا النوع من وحدانية الكون الفكرية، قارن مع كانت Kant في تصديره "للمبادئ الميتافيزيقية للحق" في كتاب (المبادئ الميتافيزيقية للفضيلة) ترجمة جيمس غيلينغتون، ١٩٦٤ (ص ٥) . حيث يقول :"مثلما يمكن أن يوجد عقل إنساني واحد، فإنه لا يمكن أن توجد عدة فلسفات، أي أنه يمكن أن يوجد نظام فلسفي حقيقي واحد يعتمد على مبادئ مهما كان الناس قد تفلسفوا واختلفوا، غالباً، بتناقض حول الفرضية ذاتها".

Kant, "Preface to The Metayhysial Principles of Right" in The Metaphysical Principle of Virtue, transl. James Ellington,)1964(, p.5.

٣. AV، ص ، ٢٢٤.

٤. PMC ، ص ، ٤١ .

٥. المصدر السابق ، ص ٣٨ .

٦. Ph.MN، ص ، ٣١٨.

٧. AV، ص ، ٢٠١.

٨. PMC، ص، ٨٢.

٩. فيما يخص "النظام الأخلاقي" قارن مع كتاب (دراسات أخلاقية) للكاتب إف. إيتش. برادلي، مطبعة جامعة أوكسفورد، أكسفورد ١٩٦٢ ، ص ، ١٧٧

F.H. Bradley, Ethical Studies)Oxford University Press, Oxford, 1966(, p.177.

وبالنسبة إلى "الكل المهم،" قارن مع كتاب (طبيعة الحقيقة) ، للمؤلف إيتش جويتشان ، مطبعة غرين وود ، ويستبورت ، ١٩٠٦ ،CT، أعيد طبعه في ١٩٦٩، ص ٦٨ وما بعدها .

H.H. Joachim, The Nature of Truth)Green Wood Press, Westport, CT, 1906, Repub.1969(, pp.8.ff.

١٠. على سبيل المثال ، يرى ليوتار في تجربة ما بعد الحداثة "صحة" التجربة الحديثة (فالسابقة كما يقول هي جزء من التالية وترث منها مبدأ "كل ما تم تلقيه... يجب الشك فيه" (PMC ، ص ٧٩)؛ وعلى النقيض من ذلك، يبدو موقف ماكينتاير أكثر ارتباطاً بما بعد المحدثين في مجال الفن والتصميم، حيث إنّ السمة المميزة لهذه المدرسة موجودة في علاقة ما مع الماضي – أي إعادة الاستيلاء على الأشكال التقليدية للتعبير وربطها، رغم ذلك، مع المعرفة التاريخية المكتسبة في مرورها عبر الحداثة (قارن مع كتاب تشارلز جينكز (ما هي ما بعد الحداثة؟)، ١٩٨٦ الطبعات الأكاديمية (لندن ، ص ، ١٨)

Charles Jencks, What is Postmodernism? Academy Editions)London, 1986(p.18.

١١. Ph.MN ، ص ، ٣١٨.

١٢. بالنسبة إلى هذا الوصف "الإيجابي" و "السلبي" للحرية قارن مع مقالة إسحاق برلين "مفهومان للحرية" في كتابه (أربعة مقالات حول الحرية) مطبعة جامعة أوكسفورد، أوكسفورد ، ١٩٦٩ .

Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, in his Four Essays on Liberty (Oxford University Press, Oxford, 1969).

١٣. AV ، ص ، ٢٣٩.

١٤. حول هذه القراءة لـ(الجمهورية VII) قارن مع كتاب لويس ايرغاري (منظار المرأة الأخري) ترجمة جيليان سي جيل، مطبعة جامعة كورنيل، إثاكا ١٩٨٥ ،.N.Y، ص٢٤٣ وما بعد.

Luce Irigaray, Speculum of the Other Woman, transl. Gillian C. Gill (Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1985), pp. 243ff.

وحول إعادة تصور أوضح لفكرة الذكورية كتجاوز، قارن مع (رجل العقل: "الذكر" والأنثى" في الفلسفة الغربية) لمؤلفه جينيفيف لويد، مطبعة جامعة مينيسوتا، مينيابوليس، ١٩٨٤.

Genvieve Lloyd, The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy (University of Minnesota press, Minneapolis), 1984.

١٥. ماركس وانغيلر "بيان الحزب الشيوعي" في كتاب كارل ماركس (ثورات ١٨٤٨: الكتابات السياسية) ، المجلد ١،

تحقيق ديفيد فيرنباخ، طبعة بينغوين، هارموندس ورث، ١٩٧٣، ص ، ٧٠.

Karl Marx, The Revolutions of 1848, Political Writings Vol.I, ed. David Fernbach (Penguin /NLB, Harmonds worth, 1973), p.70.

"إن التطوير المستمر لوسائل الإنتاج، والتشويش غير المنقطع للأحوال الاجتماعية، والقلق والتحريض المتسمرين يميزون الحقبة البرجوازية عن كل الحقب التي سبقتها. إذ تتم إزالة كل العلاقات الثابتة والجامدة، مع كل ما يتبعها من الآراء والمحاباة القديمة الواهية، وتصبح جميع الأشكال المكوّنة حديثاً مهجورة قبل أن تتحجر. فيذوب كل ما هو صلب ليصبح هواء، وكل ما هو مقدّس يصبح مدّنساً ... "

يتابع مارشال بيرمان هذا التحليل بعمق في كتاب (كل ما هو صلب يذوب ليصبح هواء: تجربة الحداثة) مطبعة سيمون وشوستر، نيويورك ، ١٩٨٢ ، الفصل الثاني .

Marshal Berman, All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernism (Simon Schoster, New York, 1982), Ch.2, Ch4.

١٦. لمراجعة المشاكل هنا، قارن مع كتاب آليسون أم. جاغر (السياسة النسوية والطبيعة الإنسانية) مطبعة رومان وآلان هيلد، لاهام ، ١٩٨٣ ،MD ، الفصل الرابع.

Alison M. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature (Roman & Allan held, Lanham, MD, 1983).

ويمكن أن نجد المزيد من النقاشات الجدلية بخصوص نواقص طرائق الماركسية المعروفة تجاه سألة المرأة" في مقالة كريستين ديلغي "العدو الرئيس " في كتابها (قريباً من البيت تحليل مادي لاضطهاد النساء) ترجمته وحققته ديانا لوينارد مطبعة هاتشنسون لندن ، ١٩٨٤.

Christine Delphy, Close to Home, A Materialist Analysis of Women’s Oppression وtransl. and ed. Diana Leonard (Hutchinson, London) 1984.

وفي مقالة هيدي هارتمان Heidi Hartmann "الزواج التعيس ين الماركسية والنسوية: نحو اتحاد أكثر تقدمية" في كتاب (الزواج التعيس بين الماركسة والنسوية: نقاش حول الطبقة والأبوية) حققته ليندياي سارغينت Lyndia Sargent، مطبعة بلوتو، لندن، ١٩٨١.

Lyndia Sargent, ed., The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism A Debate on Class and Patriarchy (Pluto Press, London, 1981).

١٧. أنظر مقالة يورغن هابرماس "Jurgen Habermas" "الحداثة – مشروع غير مكتمل،" في كتاب توماس دوتشرتي (ما بعد الحداثة : مجموعة مقالات مختارة) ، نيو يوركن ١٩٩٣.

Thomas Docherty, ed., Postmodernism: A Reader (New York, 1993).

18. Republic VII، 519 ص.

١٩. كان فضح هذه الفانتازيا واحداً من مشاغل الكتابة النسوية حول الصور الإباحية. قارن مع كتاب سوزان غريفن (الصور الإباحية والصمت: انتقام الثقافة من الطبيعة) مطبقة هاربر رو، نيويورك، ١٩٨١.

Susan Griffin, Pornography and Silence: Culture and Revenge against Nature)Harper & Row, New York, 1981(.

٢٠. "طبيعي أم مادي" : يوجد في نظرية المعرفة سلسلة من المواقف مبعثها فشل البحث الديكارتي عن اليقين. ففي

إحد طرفي السلسلة، الطرف "الوصفي" إن جاز التعبير، لدينا على سبيل المثال رؤية كوين في المعرفة أو ما شابهها، التي، ببساطة، تتفق مع فصل في علم النفس، وتبعاً لذلك مع العلم الطبيعي، "كما أنها تنسجم مع تصريحه المبرمج القائل "إننا نبحث عن فهم للعلم كمؤسسة أو عملية في العالم." (قارن مع مقالته "علم المعرفة المطبّع" في كتابه (النسبية الوضعية ومقالات أخرى)، مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك ، ١٩٦٩، ص٨٢،٨٤.

W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays (Colombia University press, New York 1969), pp.82,84.

وفي طرف "النقد" الآخر، لدينا العديد من وجهات النظر التي تتبنى البرنامج بالمعنى السياسي ، وتبحث في علاقات القوة الخفية التي تشكل الأساس ليس للعلم (الطبيعي) وحسب، وإنما، أيضاً، لكل شيء آخر يُنسب إليه لقب "المعرفة" المشرّف. إذ باستطاعة "الطبيعية المعرفية" أن تقوم بوظيفة مصطلح كمظلة يغطي السلسلة الكاملة لكل المواقف؛ وربما كان أفضل ادخار "المادية المعرفية" كمجموعة بديلة لها، أي لتلك التي تسعى لتطبيق الطريقة الماركسية في المادية التاريخية على الموضوعات المشار إليها. (لكن لا تستنفد الماركسية الخيارات الهدّامة التي لم يعدّ بالإمكان تلخيصها تحت عنوان "النقد". (لاحظوا عمل نيتشة وفوكو).

٢١. بالنسبة إلى موقف بيرس، قارن مع مقالته "كيف نجعل أفكارنا واضحة" في كتابه (مجموعة مقالات) ، المجلد الخامس، مطبعة جامعة هارفرد، كيمبريدج، مساشوتس، ١٩٣٤، ص.٢٦٨.

C. S. Peirce, Collected Papers, Vol. V (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1934), P. 268.

"يتشجع معظم اتباع العلم بالأمل المفرح القائل إن عملية التحري فيما لو دُفعت إلى مدى أبعد، سوف تعطي جواباً واحداً لكل مسألة يتم تطبيقها عليه. ويتجسد هذا الأمل العظيم في مفهوم الحقيقة والواقع .

٢٢. (نقد العقل الصرف) Ab48/B 676 .

٢٣. المصدر السابق، Ab44/B 672.

٢٤. أفلاطون، Phoedo, 89d.

٢٥. PMC, p.65.

٢٦. المصدر السابق، ص، ٥٢.

٢٧. المصدر السابق، يجد هذا الموضوع صدى له في وصف رورتي للقوى المحرضة للخطاب ما بعد المعرفي الذي يتضمن إشارة إلى الرجال الأذكياء الذين يفكرون بالشيء الجديد" (Ph. MN, p. 264).

٢٨. PMC، ص، ٨١.

٢٩. المصدر السابق، ص، ٧٧. قارن مع كتاب كانت، " نقد الحكم الجمالي ."

Kant, Critique of Aesthetic Judgement.

٣٠. قارن مع مقالة بيري أندرسون "الحداثة والثورة" في (مجلة اليسار الجديد) .

Perry Anderson, Modernity and Revolution, New Left Review, 144,113.

وهي بالمناسبة مقطوعة تحتوي على تصحيح مفيد للميل إلى خلط إزالة التناقض مع محو الخلاف. (للحصول على جواب أكثر للتهمة القائلة إن الخطاب الذي يهدف إلى الحقيقة (الشاملة) يسعى بالضرورة إلى "التوحيد بشكل قسري للمواقف المتعددة" قارن مع كتاب بيتر ديوس (منطق التحلل: الفكر ما بعد البنيوي وادعاءات النظرية التقليدية)

Peter Dews, Logics of Disintegration: Post Structuralist Thoughts and the Claims of Critical

Theory, 1987, pp.220ff

الكلمات المقتطعة هنا تظهر على الصفحة ٢٢٢.

٣١. PMC ، ص ، ٣٩. لقد حذفت ، لأسباب تتعلق بضيق المقال، أي نقاش لاختلاف ليوتار الواضح مع نيتشة بخصوص الادعاء أن "العدالة كقيمة ليست مهجورة ولا هي مشبوهة" (ص ، ٦٦) . لا أظن أن هذه بالضرورة تمنّعنا من فهم حجته العامة بما أن فكرة وجوب إنقاذ العدالة تنال اهتماماً سطحياً في كتاب (حالة ما بعد الحداثة) بالمقارنة مع الفكرة القائلة بوجوب التخلّص من الشمولية.

٣٢. قارن مع كتاب نيتشة (نسب الاختلاق)

Nietzsche, The Genealogy of Morals, Random Hanse, New York, 1969, (hereafter GM). Essay II, § 1-6.

٣٣. (نسب الأخلاق) المقالة الثالثة.

GM, Essay III, § 25 (transl. Watter Kauffmann, 1969); The Gay Science)Random House, New York, 1974((hereafter GS), §265 (transl. Kauffmann, 1974).

٣٤. (شفق الأوثان) "مشكلة سقراط."

Twilight of the Idols, “The Problem of Socrates”, § 226, transl. R. J. Hollingdale (Penguin, Harmondsworth, 1968).

٣٥. "العديد" وليس الكل، فمن الواضح أن هذا المفهوم يستهين بـ"نسوية الاختلاف" ويضرب بها عرض الحائط. أعتقد أن التأمل بشأن الاختلاف الجنسي يمكن أن يقوي من كلا الناحيتين السياسية، ولكنه يميل في نهاية المطاف إلى وجهة النظر القائلة إن "تمجيد الشخصية الأنثوية يتضمن إهانة كل اللواتي يحملنها". (تيودر أدورنو، الأخلاق في حدودها الدنيا، ١٩٧٤، ص٩٦) .

Theodor Adorno, Minima Moralia, 1974, p.96.

ومع ذلك، لا يمكنني هنا أن أثبت النقطة.

٣٦. قارن مع مقالة كوفمان في كتاب (نسب الأخلاق، ص، ١٥٤).

Cf. GM, Loc. Cit. (Kauffmann, p.154).

"إن سيطرة المندارين (حكام الصين) تعني على الدوام أن هناك شيئاً ما خطأ، وهكذا يعني حلول الديمقراطية والمحاكم الدولية محل الحرب والمساواة للنساء، ودين الشفقة وأية سمات أخرى موجوده دالة على انحطاط الحياة".

يجب وضع هذه السمة في شكل جلي مقابل جميع المذكّرات- مهما كانت مشروعه – القائلة إن نيتشة رسول فظ للعدوان وليست إرادة القوة " عنده مساوية التعطّش للدم (قارن مع كتاب جيليان روز "دياليكتيك العديمية: ما بعد البنيوية والقانون.)

Gillian Rose, Dialectic of Nihilism: Potstrucluralism and Law (Blackwell, Oxford, 1984), pp. 200ff.

دون شك، إنه لمن سوقية المستقبليين الإيطاليين أن يثرثروا حول "الحرب، أي الصحة الفريدة ..." ولكن تبقى الحقيقة بالنسبة إلى نيتشة في نهاية المطاف أن علامة القهر الروحي هي اعتبار الحرب، والأذى، والاستقلال تحرف الانتباه عن كمال العالم.

٣٧. نيتشة "لماذا أكتب مثل هذه الكتب المفيدة ؟"

F. Nietzsche, “Why I Write Such Good Books?”, Ecce Homo, §5, transl. Kauffmann (Random House, New York, 1969).

"هل سُمع تعريفي للحب؟ إنه التعريف الوحيد الجديد للفلسفة. الحب، ومن وسائله الحرب، على الأقل الكره المميت للجنسين."

38. GS, §377 (transl. Kauffmann).

39. GM, Easay III, §12 (transl. Kauffmann).

٤٠. نيتشة (الفجر)، ترجمة كوفمان، مطبعة جامعة كيمبريدج، كيمبريدج،١٩٨٢، مقدمة ٤.

F. Nietzsche, Daybreak, transl. Kauffmann (Cambridge University Press. Cambridge, 1982), Preface, § 4,

٤١. GS. §362, and cf, GM, Essay III ad fin حيث إن الإعلان أن "الأخلاق سوف تندثر تدريجياً الآن" يشير إلى الأمل التاريخي ذاته.

٤٢. نيتشة، (ما بعد الخير والشر)، بينغوين، هارموندسورث، ١٩٧٣، ٢٣١-٩.

Cf. F. Nietzsche, Beyond Good and Evil (Harmondsworth, Penguin, 1973), §§ 231-9.

٤٣. ليس من المفاجئ أن يكون موضوع "العداء للنسوية" مكبوتاً في الخطاب النيتشة الجديد هذه الأيام. لكن لهذه المادة المكبوتة طريقتها في العودة ضمن أطرٍ يصبح فيها مشروع التشريع التنويري موضوع نقد. يعرض فينسان ديسكومب Vincent Descambes مثالاً يوضح فيه أفكار ليوتار في كتابه (الفلسفة الفرنسية الحديثة) ترجمة إل سكوت فوكس وجي إم هاردينغ، مطبعة جامعة كيمريدج، كيمبريدج، ١٩٨٠، ص، ١٨٢.

Lyotard, Modern French Philosophy, transl. L. Scott Fox and J.M. Harding)Cambridge University Press, Cambridge, 1980(, p.182.

حيث يقول : "بعبارات أكثر عمومية، ما إنّ نصبح واعين أن 'الحقيقة' هي فقط التعبير عن إرادة الحقيقة حتى يجب علينا مواجهة واقع أن هذه "الحقيقة" تكشف عن رفضٍ خجول للعالم بقدر ما هو "غير صحيح" (مستقر ومنظم وعادل)." لاحظوا التوبيخ الساخر: رفض خجول! هذا هو الخطاب المنمق ذاته الذي يسعى نيتشة من خلاله أن يضع التنوير في موقع دفاعي، وهو الخطاب الذي يربط عادة التفكير الموجهة نحو الحقيقة مع "الخصاء" (بمعنى علم النفس التحليلي).

٤٤. من المؤكد إن لفكرة الغريب أو "البدوي" (أي الفرد الذي، باللغة الأخلاقية، يمضي دون أن يكون له أية قاعدة محلية) أشجانها الخاصة، بل وحتى مبرراتها الخاصة (إذ يجب علينا أن ننكر على أنفسنا المتع الخاطئة كي لا ننحرف عن البحث عن المتع الصحيحة، أي عن عالم أفضل). لكن علامة النخبة الذاتية التكوين – "أرستقراطية الروح" النيتشية فهي مجرّد جانب للنظام البرجوازي. البدوي هو "الآخر" من رؤساء البيت المعتمد عليه، إنه الذكر "غير المدّجن" الذي هرب من مصيدة المنزلية. قارن مع مقال جايلز ديلوز "أمهات وأخوات وزوجات مريعا" في كتابه (نيتشة والفلسفة).

Gilles Deleuz, "Terrible Mothers, Terrible Sisters and Wives”: Nietzsche and Philosophy, transl. Hugh Tomlinson)Athlone Press, London, , 1983(, p. 189.

وقد بدأت هذه الكليشة الثقافية تجذب بعض النقد النسوي الذي تستحقه بجدارة. قارن مع كتاب ديبرا كاميون واليزابيث فريزر (شهوة القتل: تحقيق نسوي في الجريمة الجنسية).

Deborah Cameron and Elizabeth Frazer, The Lust of Kill: A Feminist Investigation of Sexual Murder)Oxford, Polity Press, 1987(esp. pp. 52-69; 155-162.

كما ويحتوي كتاب باربرا إيهرنريتش (قلوب الرجال : الأحلام الأمريكية والهروب من الالتزام) على مادة ذات صلة بالموضوع .

Barbra Ehrenreich, The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment)New York, Doubleday, 1983).

٤٥. PMC، ص، ٥٤.

٤٦. AV ، ص، ٢٤٢.

٤٧. يوحي البعض، أحياناً، أن هذا النوع من "التشريع من الداخل" ربما لا يستطيع إبقاء مشروع التنوير حياً، بما أن داخليته في الخطاب الذي يعتمد عليه تمنعه من أن يصبح صادقاً على الإطلاق. يبدو أن هذا هو تفكير ليوتار الذي يقول، أيضاً، في العلم (ما بعد الحديث) إنه "غير قادر على تشريع نفسه مثلما يُظن أن العلم قادر على ذلك" (PM، ص، ٤٠؛ تمّ إضافة التوكيد) . لكن يصبح هذا التعليق في غير موضعه تماماً، لولا الافتراض (غير الممتحن) القائل إن أي تشريع يستحق هذا الاسم يتطلب الوصول إلى معيار تشريع فائق بكل ما في الكلمة من معنى، أي، إلى شيء ما مستثنى من سمة المحدودية والشرطية التي تقترن بكل الخطاب الإنساني. (ويمكن ملاحظة هذا الافتراض تطبيقاً في محاولة تكذيب حداثة التنوير بإطلاق أحرف كبيرة فيتشيه على الأفكار التطبيقية التي يثيرها : "العقل" و"الحقيقة،" إلخ) .

٤٨. "الذرائعية والفلسفة" في كتاب باينز وبومان ومكارثي (ما بعد الفلسفة) ص ص، ٥٥-٥٦.

Baynes, Bohman and McCarthy, After Philosophy , pp. 55-56.

٤٩. Cf AV، ص، ٣٠.

٥٠. المصدر السابق، ص ، ٣٠؛ تمّت إضافة التوكيد .

٥١. وبالطبع تلك الخاصة بالاشتراكية أيضاً، على الرغم من أن المرغوب هنا هو تبسيط النقاش.

٥٢. قارن مع (شهوة القتل) Cameron frazer, The Lust to kill, p. 175 (تشير هذه الملاحظة في إطارها الأساسي إلى "تعددية" الممارسة الجنسية).

٥٣. AV، ص، ٢٠١.

٥٤. المصدر السابق، ص، ٢٣٨.

٥٥. المصدر السابق، ص، ٦٨-٩.

٥٦. المصدر السابق، ص ، ٢٤٤.

٥٧. (الأخلاق فرع من السياسة) . Aristotle, Nicomacheam Ethics, I,2

٥٧. AV، ص، ٢٠٣.

٥٩. Cf Beyond Good and Evil, 239، المقاطع الأخرى ذات الصلة موجودة في Twilight of the Idols، Expeditions. 39،. بالطبع إن ماكينتاير واعٍ في تصويره نيتشة مثيراً للجدل على الرغم من كل الاعتبارات Aufklärersلكنه يقرر بفظاظة ألا يباليّ بها (AV, P.241) . ومع ذلك بالنظر إلى مفهوم نيتشة الواضح بشأن عمله كتطوّر منطقي لـ"نقد العقل" الكانتي ، فإني غير مقتنعة أن ماكينتاير ينجح في تحديد أي خلل في نصوص نيتشة.

وكحاشية للنقاش السابق الذكر، يمكن أن أصادق بحرارة على كلمات سيلا بن حبيب Seyla Benhabib

ودروسيلا كورنيل Drucilla Cornell في مقدمتهما لكتاب Feminism as Critique المحقق من قبلهما، ١٩٨٦، ص.ص.١٢-١٣: "على الرغم من العناصر العديدة المشتركة في نقدها للمفهوم الليبرالي ذاته فإن المنظورات النسوية والجماعاتية تختلف فيما بينها، حيث يؤكد الجماعانيون على وضع النفس المحررة ضمن شبكة العلاقات والقصص، فإن النسويات بدأن أيضاً من النفس المتوضعة، لكنهن ينظرن إلى إعادة التفاوض على هوياتنا النفسية، والجنسية، وكذلك إعادة تكوينها الاستقلالي من قبل الأفراد كأمرين ضرورين لتحرر النساء والتحرر الإنساني.

٦٠. انظر، على سبيل المثال، إلى ديبرا كامرون (النسوية والنظرية اللغوية) ماكميلين، لندن، ص، ١٩٨٥، الفصل السابع؛ توريل موي (السياسة الجنسية/النصية: النظرية اللغوية النسوية) ١٩٨٥، ص ٦٦، الحاسية؛ وجاكلين روز (الجنسانية في مجال الرؤية) فيرسو، لندن، ١٩٨٦، خاصة المقدمة؛ وكريس ويدون (الممارسة النسوية والنظرية ما بعد البنيوية) بلاكويل، أوكسفورد، الفصلين ٤ و ٥.

Cf. For example Debrah Cameron, Feminism and Linguistic Theory (Macmillan, London 1985), ch. 7; Torli Moi, Sexuall/Textual Politics: Feminist Literary Theory (1985), pp.66ff; Jacqueline Rose, Sexuality in the Field of Vision (Verso, London, 1986), esp. Introduction; Chris Weedon, Feminist Practice and Post- structuralist Theory (Blackwell, Oxford, 1987), chs, 4.5.

٦١. من أجل بيان غير النسوي للنقاش ضد "السلامة السياسية" في مجال الذوق، قارن مع مقال روبرت إلمز في مجلة الاشتراكي الجديد، أيار ١٩٨٦، Robert Elmes, New Socialist, May, 1986. فمن اللافت أن بعضاً من ادعاءاته في مقالته بشأن "المصمم الاشتراكي" ذات طابع أفلاطوني ("ليس هناك فارق بين الشكل والمضمون، فكلاهما يعكسان بعضهما بعضاً. وتبدو الأشياء الجيدة جيدة..."). لكن تصبح هذه الادعاءات من فمه بعيدة عن المعنى العقلاني، بما أن ألمز يفترض في تحديه لأي تقليد "أفلاطوني" إن ما يبدو جيداً يصبح قابلاً للمعرفة أكثر مما هو جيد – أي أن المظاهر تفوق النظرية بالفعل في إطلاقها أحكام معيارية سياسية.

٦٢. إليزابث ويلسون (معبودات في الأحلام)، فيرغو، لندن، ١٩٨٥، ص، ٢٤٤.

Elizabeth Wilson, Adorned in Dreams (Virago, London, 1985), p.244.

لاحظوا أن ويلسون لا تقيّد نفسها في فصلها الموسوم "النسوية والموضة" بنقد بسيط للتطهيرية، لكنها تنتهي برسالة تحريمية قوية هي: "أن المشروع التقدّمي ليس بحثاً عن شكل ما من اللباس النفعي الممتع جمالياً، لأن ذلك سيكون تخلياً عن الوسيلة، بل علينا أن نستخدم اللباس كي نعبّر عن طموحاتنا الأكثر جسارة ونكتشفها ". (ص٢٤٧ تمّت إضافة التوكيد).

٦٣. "المتع المسموحة" في مجلة النساء Women's Review، August، ١٩٨٦ (إن ترتيب المقتطفات معكوس).

٦٤. قارن مع وصف كاثرين ماكينون للتعصب الجنسي بأنه "عدم المساواة السياسية التي يتم الاستمتاع بها جنسياً حتى وإن كان الاستمتاع غير متكافئ؛" وذلك في كتابها (النسوية غير المعدّلة: خطب في الحياة والقانون) مطبعة جامعة هارفيرد، كيمبريدج، مساشوتس، ١٩٨٧، ص، ٧.

Catharine A. Makinnon, Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1987), p.7.

٦٥. تقول لنا مور Moore في مقالتها "المتع المسموحة" إننا "لسنا ممهورات بختم الأنثوية بشكل ثابت، لكن الأنثوية

في عملية إعادة خلقٍ لذاتها على الدوام". إلا أن ذلك لا يمنعها من الكتابة عن "بداية السبعينات (عندما) كان بعض النساء يحاولن بشكل يائس الحصول على النوع المناسب من الفنتازيا الجنسية، التي لا تتطلب بالفعل أيّاً من الأشياء التي تجعل الجنس مثيراً". وعلى الرغم من النبرة الساخرة، فإن هذه الكلمات تتضمن، بوضوح، أننا نعلم ما الذي "يجعل الجنس مثيراً. حسناً، هل نعلم؟ إنه من السهل جداً القول إنكِ إن كنتِ مهتمة "بالجنس"، عندئذ لا يمكنك تجنب المعرفة. دون شك هذا صحيح من ناحية، لكن من الناحية الإستراتيجية، فإن المبدأ الأكثر نفعاً للنسويات (والمعارضين الآخرين للنظام الأبوي) هو أن نفترض إنه ما يزال هناك الكثير مما يجب تعلمه.

٦٦. هذه هي الاحتمالات التي حاولت الاستحواذ عليها بحسب مفهوم "الجذب نحو الموضوعية عند كوين": والذي تعنيه هذه العبارة أنه يمكننا أن نسحب إلى الجهة الأخرى، أي، يمكن أن توجد مقاومة واعية ذات طابع سياسي لعمليات التكييف الاجتماعي. قارن مع سابينا لافيبوند (الواقعية والخيال في الأخلاق) بلاكويل، أوكسفورد، ١٩٨٣، ص، ١٩٤، حاشية ٥٨.

Sabina Lovibond, Realism and Imagination in Ethics (Blackwell, Oxford, 1983), pp.58ff; 194.

٦٧. إن كلمات تيري إيغلتون Terry Eglton بشأن المزج المميّز بين ما بعد البنيوي وبين التشاؤم والشعور بالنشاط (الرأسمالية، الحداثة وما بعد الحداثة، ٦٤)، تبدو ذات صلة قوية بالمسألة بوصفه تعليق على سياسة "التصدعات" و"اللحظات".

٦٨. قارن مع الفصل رقم /٤/ الموسوم "الموضوعية والجمهور المدني: بعض مضامين النقد النسوي للنظرية الأخلاقية والسياسية" لكاتبته مريون يونغ Merion Young في كتاب (النسوية كنقد) تحقيق إس بن حبيب ودي كورنيل، بوليتي، أوكسفورد، ١٩٨٧.

S. Benhabib and D. Cornell (eds), Feminism as Critique (Polity, Oxford, 1987).

كما يجب أن يكون قد أصبح واضحاً الآن أني لستُ مقتنعة برؤية "التنوير" التي أثارت مقولة يونغ القائلة إنه "لا يمكننا تصوّر مثل هذا التجديد للحياة العامة على أنه استعادة لمُثُل التنوير" (ص٧٣٠).

٦٩. أي أنها لا تكوّن حجة ضد تصوّر النسوية أنها حركة وحيدة أصلاً (لأنها مكونة من هدف وحيد، هو إنهاء الاضطهاد الجنسي).

بلاد السود

في روايات المؤلفين العرب القدامى

دريسا دياكيت

ترجمة: المبارك الغروسي*

* مترجم من المغرب

بـلاد الســود
في روايات المؤلفين العرب القدامى*

دريسا دياكيت
ترجمة: المبارك الغروسي

انطلق العرب بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في حرب جهاد مقدس بقيادة الخلفاء الراشدين جعلتهم بفضل فتح مصر و بلاد المغرب يتصلون للمرة الأولى بالشعوب السوداء. فقبل البعثة المحمدية لم تعرف العرب من إفريقيا غير الحبشيين "الذين بسطوا لمدة طالت حتى سنة ٥٧٢ سلطانهم المتجبر على المملكة الحميارية باليمن"

وتلا تلك الغزوات المسلحة الأولى انخراط التجار العرب و بفضل الجمل تحديدا في الضفاف الجنوبية للصحراء لينتهوا إلى إرساء روابط تبادل تجاري متواصل بين إفريقيا السوداء جنوب الصحراء و العالم العربي. و ستشهد القرون اللاحقة من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر نموا تدريجيا لعلاقات سياسية ودبلوماسية على قاعدة تلك العلاقات الاقتصادية.

وحظيت منذ تلك اللحظة إفريقيا المدارية التي كان العرب لا يعلمون حتى وجودها قبل ظهور الإسلام باهتمام متزايد في الأدب العربي المكتوب. وبالاعتماد على روايات الرحالة والمخبرين العرضيين على مدى حوالي الثمانمائة يقدم لنا الجغرافيون والمؤرخون والأدباء العرب إفادات توسع الاطلاع عن أفريقيا وإن كانت إفادات متفاوتة القيمة.

وقد تم تمثيل أفريقيا على أنها تتضمن أربعة أقوام كبرى:

• الزنج الذين كانوا يمتدون على الساحل الشرقي للقارة الإفريقية ابتداء من زايلا أو موقاديشيو بالصومال وحتى سوفالا بالموزمبيق.

• والنوبة الذين كانوا يحتلون وادي النيل ابتداء من الشلال الأول إلى غاية ملتقى النيل الأزرق والنيل الأبيض.

• والحبشة سكان الهضبة الإثيوبية وقد اشتهروا بين العرب بكونهم آووا المسلمين الأوائل المضطهدين في مكة إبان حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.

• ثم السودان سكان السافانا جنوب صحاري ليبيا وبلاد المغرب.

غير أنه يبدو أن مصطلح السودان قد استعمل كذلك من أجل الإشارة إلى مجموع الشعوب السوداء فيفترض أن «الحبشة والزنج والسودان أسماء مترادفة على الأمم المتميزة بالسواد». أما تعبير "بلاد السودان" وإن كان يعني اشتقاقا "أرض السود" فإننا سنطلقه في بحثنا هذا على السود الغربيين خاصة أي سود السودان السنغالي النيجيري الذين بحكم انسجامهم النسبي في العيش مع العالم العربي الأمازيغي نجد لهم حضورا لا يكاد ينقطع في الأدب العربي المكتوب.

ولنذكر بداية بعض المؤلفات الأساسية لهذا الأدب الذي يغطي إفريقيا: فهناك كتاب البلدان لليعقوبي (القرن التاسع للميلاد)، ومروج الذهب للمسعودي (القرن العاشر للميلاد)، وكتاب صورة الأرض لابن حوقل (القرن العاشر للميلاد)، وكتاب المسالك للبكري

(القرن الحادي عشر للميلاد) وكتاب روجار للإدريسي (القرن الثاني عشر للميلاد) وكتاب الاستبصار مجهول التأليف (القرن الثاني عشر للميلاد) ومسالك الأبصار للعمري ورحلة ابن بطوطة وكتاب العبر لابن خلدون.

حدود غير دقيقة:

إن بلاد السودان هي مجموعة أراض لم تعرف النصوص العربية حدودها بدقة فهي حسب إسحاق بن الحسين(حوالي ٩٥٠م) تمتد من المحيط الأطلسي إلى البحر الأحمر(بحر القلزم) بينما يمثلها الإصطخري على أنها أرض معزولة لا تجاور أي مملكة وأنها تنتهي إلى البحر المحيط (الأطلسي) وتفصلها الصحاري عن بلاد المغرب ومصر. أما المقدسي فيسجل بكل بساطة: "أما بلاد السودان فإنها تتاخم هذا الإقليم (أي المغرب) ومصر من قبل الجنوب".

تشهد هذه البيانات المأخوذة عن نصوص تنتمي للفترة نفسها (أي القرن العاشر للميلاد) على غياب الدقة الذي ميز محاولات المؤلفين العرب لتعيين حدود لبلاد السود. فالتخوم الجنوبية تظل ضبابية فقد كان الجزء الجنوبي لهذه البلاد مجهولا بحق من طرف العرب الذين لم يجرأوا بسبب طقسه الوبيء (الحر والرطب) على المجازفة داخل هذه الغابة. واكتفوا بأن يجوبوا الجهات التي يتمكن فيها الجمل والخيل من الصمود رغم أن الروايات التي بين أيدينا تصف بالخصوص الممالك والشعوب الموجودة مباشرة جنوب الصحراء، وأما بخصوص باقي المناطق فقد كانت هذه الروايات صدى لما راج من إشاعات وقصص أسطورية وحكايات ملأت بالعجيب والعجاب.

وعلى العموم فقد تم تمثيل السودان على أنهم يضمون أقواما متعددة يفترض أن لها جداً مشتركاً واحد وهوحام بن نوح الذي تلون "بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه"فباعتمادهم الظاهر على كتاب الأسفار المشهور في العالم الإسلامي باسم التوراة أرجع عدد كبير من الكتاب العرب سواد لون السودان لهذه اللعنة التي أصابت حام بالنقيض من ذلك دافع كتاب آخرون عن فكرة أن البشرة السوداء للسودان وشعرهم القصير الجعد و"أبدانهم (ال) يابسة (ال) نحيفة".. إنما هي ناجمة عن الحرارة المفرطة التي تميز البيئة حيث يسكنون.

وقد أقام الحجة على هذه النظرية ابن خلدون الذي اجتهد في الآن ذاته في دحض نظرية اللعنة حيث إنه ينعت أنصارها بأنهم "ممن لا علم لهم بطبائع الكائنات".

ولكن هذا الأمر لم يمنع أن كلا الطرفين ينفيان عن السود كل اعتدال في مجمل طرائق عيشهم "لأنهم مستوحشون غير مستأنسين وجميع أحوالهم بعيدة من أحال الأناسي قريبة من أحوال البهائم".

ضالون في ديانتهم:

وبغض النظر عن البناءات النظرية التي تميل إلى إفراغ الشعوب وعاداتها واجتماعها في قوالب تصنيف جامدة (مرتبطة ببنية الاقتراب أو الابتعاد من الاستوحاش والاستئناس بحسب مجالها الجغرافي أو حتى بحسب لون بشرتها)، فإن النصوص العربية تقدم كذلك طابعا حيويا. ولن نمر هنا دون أن نسجل كثرة التكرار بين كاتب وآخركما أننا لن ننسى التطور الذي عرفته على مر القرون المجتمعات السودانية وعاداتها وتقاليدها وكذا بنياتها السياسية...ويظهر من خلال هذه النصوص أن الإسلام والتجار يشكلان العاملين الرئيسين في تطور المجتمعات السوداء وقد كانت أحكام الكتاب العرب بخصوص السود تتأسس بناء على مفاهيم الإسلام خاصة.

فقبل القرن العاشر الميلادي كان السود يمثَّلون عموما باعتبارهم كفارا ومجوسا يعبدون الشمس والنار والأصنام، أو بتعبير آخر كانوا وثنيين متأصلين"لأن انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم

العمارات المستقيمة وهؤلاء مهملون لهذه الخصال ولاحظ لهم في شيء من ذلك".

وكان هؤلاء الأدباء يصفون، أحيانا بمهارة وإتقان فائقين،الطقوس والشعائر الدينية لمختلف المجموعات السودانية بدءا بالزغاويين الذين يعبدون ملوكهم بدل عبادة العلي القدير وحتى سكان غانا الذي يقدسون" دكاكير" وضعت في غابات "ولتلك الغابات حرس ولا يمكن دخولها ولا معرفة ما فيها" مروراً باللملم أو الدمدم الضالين في ديانتهم وعباداتهم "ففي بلدهم قلعة عظيمة عليها صنم في صورة امرأة يتألهون له ويحجونه".

مع مرور القرون وبالتوازي مع تعمق الروابط بالعالم العربي الإسلامي ظهر بين السود دين جديد، الدين الحق الوحيد لدى الأدباء العرب: إنه الإسلام. بالفعل، فالصورة التي رسمها أدباء نهاية القرن العاشر والقرنين الحادي عشر والثاني عشر عن المجتمعات السودانية تظهر أنه تمت أسلمة – ولو بالاسم على الأقل- أغلب الحواضر التجارية وكذا ملوك منطقة الساحل المعروفة وقد تم ذكر حالات اعتناق للدين الحق ورحلات حج للملوك السود وكذا أحياء مسلمة داخل الحواضر الكبرى مثل غانا وكوكو.

فبدأ التمييز بين السودان الوثنيين والسودان المسلمين. وقد كان المسلمون بطبيعة الحال معروفين أكثر من غيرهم ويقدمون على أنهم يسكنون المدن ويلبسون المخيط من اللباس . انتهى الأمر إلى إرساء سلم قيم أساسه درجة الاتصال بالإسلام حيث نجد في أعلى السلم المسلمون العرب والبربر ثم يليهم السودان المهتدون إلى الإسلام ويأتي بعدهم السودان الذين لا يؤمنون وفي أدنى السلم نجد الدمدم المجاورين للمسلمين وكذا الدمدم النائين الذين يظهرون على أنهم متوحشون (cannibales) ويمكن اعتبار هؤلاء الدمدم بمثابة «برابرة» بلاد السودان، وبما أن «البربري» يكف أن يكون كذلك بمجرد دخوله إلى مدار «العالم المتحضر». فالدمدمي ليس كذلك بمجرد انفتاحه على تأثير العالم العربي الإسلامي، ولذلك نرى الإدريسي يشير إلى أن أرض اللملم في أواسط القرن الثاني عشر كانت تبتدئ على بعد عشرة أيام فقط من بريسي (على نهر السنغال) وتضم مالي ودو ، مهدَي دولة مالي المستقبلية..

لا دين ولا عقل:

بضعة قرون بعد ذلك، في عهد مانسا موسى (القرن١٤)، وبينما كانت مملكة مالي تشهد أوجها تراجعت الحدود الشمالية ل"بلاد اللملم"وغدت تبدأ عند تخوم الغابة. وُتظهر الإفادات التي أوردها العمري الدمدم على أنهم ألد أعداء ملك مالي ويشبههم في ذلك بالتتار وفي حقيقة الأمر فمع تقدم انتشار الإسلام أصبح الرواة العرب يميزون بين السودان أناسا فضلاء وهم أولئك المسلمون الذين "يصومون ويصلون ويحجون إلى مكة كل سنة مشاة"؛ أما الآخرون الذين ينعتون في غالب الأحيان بالدمدم أو حتى بالهمج فهم أمم متخلفة "يأكلون الأغراب عن سلالتهم توحشا" ولما كانوا بلا دين، فهم بلا عقل.

تحدث الأدباء العرب عن بعض العادات الأخرى للسودان وقد بدت لهم أول الأمر مطبوعة بالقسوة والعنف وهكذا كان "بناؤهم بالطين والقصب وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس".

ثياب مختزلة:

ركز مختلف الرواة من كل العصور(بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر) على هذا العري الذي يكاد يكون عاما كما أشار إلى ذلك ابن خردادبة لكن الإفادات غدت أكثر دقة وتمييزا مع مرور القرون؛ فبداية من القرن الثالث عشر وحتى قبل ذلك سيظهر أن سكان الأدغال وكذا الكفار الوثنين هم الذين لا

يستترون بينما "المسلمون منهم يسترون فروجهم بعظام أو جلود".

ومع ذلك فقد تم ذكر زراعة القطن وكذلك تقنيات النسج منذ القرن الحادي عشر من طرف البكري إذ كانت بعض المناطق تنتج مآزر جميلة تدعى شاغيات بعرض أربعة أشبار ومثلها طولاً، ويبقى في الآن من نفسه خلال النصوص العربية أنه فقط "من خالط البيض (أي العرب) أو تخصص اتخذ لباسه من الصوف والقطن وذلك مجلوب له". ويظهر حسب إفادات الأدباء العرب القدامى أنه في مجموع بلاد السودان كان اعتماد ألبسة القطن نتيجة لنفوذ المسلمين. ونجد من بين من أثبت هذا الدور للإسلام البكري الذي كتب في معرض ذكره مملكة الملل (الإسلام) واعتناق ملكها الإسلام: "فلم يزل به (أي الرجل الذي أسلم على يديه) حتى أسلم وأخلص نيته وأقرأه من كتاب الله ما تيسر عليه وعلم الفرائض ما لا يسع جهله ثم استانا به إلى ليلة الجمعة فأمره فتطهر فيها طهراً سابغاً وألبسه المسلم ثوب قطن كان عنده".

ذلك أن الدعاة تعهدوا بالمناسبة بأن يلبسوا المسلمين السودان الجدد "كما يليق" محققين بذلك مبدأً جوهرياً من مبادئ الدين. وبعد ذلك في القرن الرابع عشر جعل السودان المعتنقون للإسلام من الشرف ارتداء أجمل الثياب يوم الجمعة: " ولو لم يكن لأحدهم إلا قميص خلق غسله ونظفه وشهد به الجمعة".

أكواخ من قصب أو بيوت من طين:

أما بخصوص مساكنهم فقد كان السودان أحيانا يمثلون على أنهم يعيشون في مغارات وأدغال ويربون أبنائهم في تجويفات يحفرونها في الرمل وأحيانا يقدمون على أنهم يقيمون في أشجار عجيبة يمكنها إيواء ثلاثين ألف فارس لكن أكثر المؤلفين العرب جدية تمكنوا من استنتاج أن أغلبهم يسكنون أكواخاً من قصب أو بيوتاً من طين وفي غالب الأوقات ما يتساوى في هذه الحال الملوك ورعاياهم – إلى غاية فترة معينة بطبيعة الحال. هناك حالة واحدة لبناء ملكي محصن تمت الإشارة إليه في كوكو خلال القرن العاشر. ويذكر البكري بعد ذلك في القرن الحادي عشر أنه هناك في مدينة الملك بغانا «المساكن بينها متصلة ومبانيهم بالحجارة وخشب السنط وللملك قصر وقباب...» وصحيح أنها مجاورة لأكواخ ذات سقوف مكورة.

وعلى العموم فقليلة هي الشهادات بخصوص هندسة معمار من حجر لدى السودان، لكنها تطورت مرة أخرى على حد زعم الرواة العرب بفضل المهارات العربية الإسلامية. ويبدو أن المساكن الملكية هي أول من استفاد من هذه المهارات كما يشهد على ذلك هذا النص لابن خلدون: «فرجعنا إلى حضرة ملكه (مانسا موسى) فأراد أن يتخذ بيتا في قاعدة سلطانه محكم البناء مجللا بالكلس لغرابته بأرضهم فأطرفه أبو إسحاق الطويجن ببناء قبة مربعة الشكل استفرغ فيها إجادته وكان صناع اليدين وأضفى عليها من الكلس ووالى عليها بالأصباغ المشبعة، فجاء من أتقن المباني ووقعت من السلطان موقع الاستغراب لفقدان صنعة البناء بأرضهم».

الثابت: أكل لحوم البشر

تنضوي العادات الغذائية للسود ضمن عاداتهم الخشنة والشديدة، وتتجلى الخشونة والشدة بالخصوص في عادة أكل لحم البشر لدى بعضهم. وتعتبر الإشارة لهذه العادة من ثوابت النصوص العربية كما تذكر أغلبها أنها من خصائص الكفار المتخلفين سكان الأدغال الذين تشبه عاداتهم عادات الحيوان.

على اعتبار أنهم شعوب معزولة ينعت هؤلاء الوثنيون آكلو البشر باسم الدمدم أو اللملم وهم مذكورون عند المسعودي وعند أغلب الكتاب العرب لكن هناك شعوبا أخرى مذكورة مثل «الأنكار» عند الأقاليم (القرن١٤) والذين يشتركون في طبائع الدواب المتوحشة أو حتى كل الشعوب المحيطة ببحيرة كوري (بحيرة تشاد) مثل بدي

وجابي وكوري التي تأكل لحوم البشر هي أيضا حسب ابن سعيد: «وإذا مات لهم ميت دفعوه إلى جيرانهم وكذلك يفعل معهم جيرانهم».

وبعض هذه الشعوب الآكلة للبشر المتوحشة في وثنيتها والمتمردة في غالب الأحيان كانت خاضعة لحكم سلاطين مسلمين جعلوا من بلادهم خزانا للعبيد أو حتى فضاء للسجون. فنجد ابن بطوطة يذكر حالة قاض أبيض نفي لمدة أربع سنوات من طرف ملك مالي مانسا موسى إلى بلاد الوثنيين الآدمين فيقول: «وإنما لم يأكله الكفار لبياضه لأنهم يقولون إن أكل الأبيض مضر لأنه لم ينضج والأسود هو النضج بزعمهم».

أطعمة أخرى:

وزيادة على اللحم الآدمي تفضل بعض أقوام عباد الأوثان الكلاب على الخرفان كما أنهم يأكلون الجرذان «وجميع أنواع الحيات والأفاعي والثعابين»٤٥ لكنه وباستثناء هؤلاء الوثنيين فقد كان «الغالب على أكلهم القطاني (عصايد مختمرة) والخبز عندهم لا يوجد إلا طرفة عند الملوك المتخلقين بأخلاق البيض».

ومع ذلك فالسودان لا يعيشون على الثمار البرية فقد ظهروا في وقت مبكر في النصوص العربية كمزارعين يعيشون على غلة زرعهم، وهي بالأساس الذرة البيضاء وحبوب الفاصوليا. والذرة بالخصوص منتشرة كثيرا في كل الأرجاء ويسجل العمري إلى كونها غذاء لهم وعلفاً لخيولهم وطعاماً لدوابهم. وحسب الإدريسي فهذه الحبوب كانت تصلح لصنع شراب يستحسنه السودان وربما تعلق الأمر بجعة الذرة المشهورة في إفريقيا الغربية.

وأما الحبوب الأخرى المزروعة فهي الفوني والرز الذي له أنواع برية والقمح وإن كان قليل الانتشار. بالإضافة إلى ذلك "أهل المدن يزرعون البصل والقرع والبطيخ ويعظم عندهم كثيرا". ويذكر العمري من بين الفلاحة الخضرية الفاصوليا والباذنجان والملفوف.

لن نطيل في ذكر وصفات الطبخ عند هذه الشعوب لكننا سنذكر هذه الإشارة عند البكري: "وبها (أي في أودغست) سودانيات طباخات محسنات تباع الواحدة منهن بمائة مثقال وأكثرهن تحسن عمل الأطعمة الطيبة من الجوزنيقات والقطايف وأصناف الحلويات".

ولا يتغذى السودان على زرعهم وحده بل وكذلك على اللبن ومواده والدجاج واللحم المجفف في أغلب الأحيان وعلى ما صيد من السمك.

وهذا يعني أن هذه الأقوام كانت توفر حاجة عيشها الضرورية، بل وتصل إلى إخراج فائض يصدر نحو مدن الشمال مثل تازاغا وولاطا.

خزان للعبيد:

ولما كانت عاداتهم غريبة وتقترب كثيراً لدى بعضهم من عادات الحيوان و"لايعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة" ولا يعرفون القراءة ولا الكتابة ولا يستعملون عقلهم في الحكم على الأمور، فقد رأى العرب الأوائل في أرض السودان خزانا للعبيد بالدرجة الأولى. فإضافة إلى كونها أرض الذهب الخالص الذي اقتفى أثره التجار العرب كانت أرض السودان البلاد الذي يجلب منها العبيد؛ وقد عرفها كذلك أحد كبار علماء المسلمين خلال القرون الوسطى وهو البيروني (القرن الحادي عشر). وابتداء من اليعقوبي (٨٩٠) كانت مسألة جلب العبيد السودان موضوع إفادات عديدة قدمها الكتاب العرب. ويقول اليعقوبي بهذا الصدد "وبلغني أن ملوك السودان يبيعون السودان من غير شيء ولا حرب".

وقد كان هؤلاء العبيد يباعون مدة قرون للعرب خصوصاً الذين أظهروا طلباً مطرداً. ويورد الاصطخري(٩٥١) أن العبيد الذين كانوا يباعون في بلاد الإسلام كانوا من السودان وليسومن "النوبة أوالزنج أوالحبشة أوالبجة".

ويبدو أن العبيد السودان كانوا يستحسنون خاصة في هذه البلدان بما في ذلك مصر واليمن حيث كانوا

يصارون طواشي وخداما، وكانوا يستخدمون في بلاد المغرب لزراعة قصب السكر. وكانت مطاردة العبيد ممارسة شائعة بين السودان؛ فكان منهم من يسرقون أبناء بعضهم البعض لبيعهم للتجار حال مجيئهم. لكن أكبر أعداد العبيد كان يأتي من خلال الغارات والغزوات؛ إذ كانت إمارات وممالك المنطقة المعتنقة للإسلام غالبا ما تباشر حملات على الجماعات الوثنية لتأسر فيها. ويثبت على هذا الأمر الزهري (١١٥٤-٦١) والإدريسي (١١٥٤) وابن سعيد (١٢٨٦) وابن خلدون (١٣٧٥-٨٢) . فقد كان الوثنيون يشكلون جمهور الأسرى لأنه كما يبين ذلك ابن سعيد: «وهذه المدينة كالقرية تحت طاعة كفار لملم.. يعرف جنسهم في الرقيق بالمغرب». وكانوا يباعون جماعات للتجار الذين ينقلونهم لأقطار أخرى حيث «يخرج منهم في كل عام إلى المغرب الأقصى أعداد كثيرة». ويثبت ابن بطوطة هو كذلك أهمية هذه التجارة الذي يخبرنا أنه وهو عائد من مالي حيث أقام مدة ثمانية أشهر (١٣٥٢-١٣٥٣) أنه سافر ضمن قافلة تحتوي حوالي ست مائة من العبيد النساء.

هذا يعني أن تجارة العبيد كانت من أهم مصادر الدخل لهذه الدول والإمارات بالمنطقة (التي تحصل مقابل ذلك على الخيول والملح بالتحديد)، ذلك لأن هذه الأقوام، التي لا شريعة لها ولا وحي ولا استئناس ولا علم، عرفت وهو ما يبدو مفارقا- كيف تؤسس لذاتها كيانات سياسية منظمة لعب بعضها دوراً جوهرياً في علاقات التبادل مع العالم العربي الإسلامي.

كيانات سياسية منظمة:

هذه الكيانات السياسية كانت تدعى في غالب الأحيان بمصطلح ممالك لكن من الراجح أن بعضها لم تكن سوى إمارات وراثية تتمتع بدرجة من الاستقلال.

لقد اكتفى الكتاب العرب فيما بين القرن الثامن والقرن العاشر بذكر بعض المدن المهمة باعتبارها أكبر مراكز بلاد السودان. وكانت أسماء تلك المدن تشير في الآن نفسه للممالك التي تشكل عواصم لها. فالمراكز والممالك التي جرى ذكرها أكثر آنذاك هي غانا وكوكو والكانم (أو زغاوة). ويبدو أن غانا وكوكو كانتا في تلك الحقبة أكبر ممالك المنطقة بما أن سلطتهما اتسعت لتشمل عددا من الملوك الآخرين.

وفي القرنين الحادي والثاني عشر بدأنا نشهد في النصوص العربية إضافة إلى غانا وكوكو ممالك وإمارات شتى وخصوصا بالمناطق التي تقع على ضفاف حوض نهر السنغال. لنذكر تكرور وصنغانا وسيلا وكلنبو وزفكو وبريزا.. وقد أمدنا بهذه الإفادات أكبر جغرافيين عرفهما الغرب الإسلامي البكري والإدريسي. وقد تم ذكر الملل أيضاً (وكذلك دو)؛ لكنه بينما يتحدث البكري (القرن ١١) عن اعتناق ملكها للاسلام يذكرها الإدريسي ضمن بلاد اللملم غير المتحضرة.

أما كتاب القرنين الثالث عشر والرابع عشر فيمثلونها باعتبارها مكونة أساساً من «مملكتين» كبيرتين تغطيان الأدغال الإفريقية من المحيط الأطلسي وحتى البحر الأحمر: إنهما مملكتا مالي والكانم ويجب أن نلحق بها بورني وكلتاهما تضمان ممالك مراكز متعددة. وهكذا فمملكة مالي كانت تضم بحسب العمري ثلاث عشرة مملكة من بينها تكرور وغانا وكوكو، أما الكانم فتمتد من مملكة كوارو حتى مملكة فازان وتضم حواضر جاجه والمغزاة والعاصمة جيمي ونيفي وماتان...

الملك أول الكهنة:

ويقود هذه الحواضر والممالك زعماء يلعبون دوراً اجتماعياً ودينياً غاية في الأهمية؛ فالأمير المسئول عن سعادة ورفاه الشعب يعتبر أول الكهنة المكلفين بطقوس الاستغفار والقربان الضرورية لهذه الرفاهية؛ ولذلك فهو موضع إجلال كبير حتى عندما يعلن تحوله للإسلام. ويقول ابن بطوطة بهذا الصدد إن «السودان

أعظم الناس تواضعا لملكهم ،وأشدهم تذللا له ويحلفون باسمه».

وقبل ذلك بكثير إبان الوثنية الخالصة رصد الكتاب العرب طابع القداسة عند الملك والذي تعتقد بعض تلك الشعوب في ربوبيته. وبالتالي فإن له عادات تختص به مغايرة تماما لعادات عامة الناس.

وهكذا وبحسب المهلبي فإن ملك الزغاويين كانت له عادة أن يأكل خفية. ولما اشتهر بكونه يحيا دون طعام فإنه كان يصفي كل من يصادف الجمل الذي يحمل المئونة الملكية. ويسجل البكري في مملكة كوكو حيث الملك مسلم أنه «يضرب بجلوس الملك (للطعام) الطبل وترقص النساء السودانيات»، ويتوقف النشاط في المدينة حتى ينتهي الملك من أكله.

هناك إذن لغز محير حول أكل الملك ولغز محير حول شخصه. وبذلك كان ملك الكانم المسلم بحسب رواية العمري يبقى متخفيا عن أنظار رعاياه ولا يظهر إلا بمناسبة الاحتفالات الكبرى، وطيلة باقي العام لا يكلم أحدا ولو كان أمير الأمراء إلا من وراء حجاب.

أما في مالي فالملك يرتدي ثيابا يحرم على الجميع تقليدها.كما يمنع العطس في حضرته وإذا ما أخذ العطس أحدهم فإنه يرتمي أرضا ويعطس دون أن يلحظ أحد الأمر. وإذا ما كان العاطس هو الملك فإن الحضور يضربون على صدورهم. ثم إن من يدخل منتعلا حذاءه لدار الملك فعقابه الموت.

وهذا التبجيل للملك يمتد إلى ما بعد موته، فيحظى بعد التحاقه بعالم الأرواح بطقوس الأموات والقرابين والشراب بصفة دورية، وذلك حسب ما تبرزه إفادات البكري بخصوص ملك غانا.

تنبثق هذه الممارسات عن معتقدات ممعنة في القدم وتوضح بجلاء مدى الارتباط الوثيق بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

إثبات حالة دون مسعى نقدي:

سيسجل القارئ في نهاية هذا البحث أننا تجنبنا مناقشة القيمة التاريخية لكتابات المؤلفين المذكورين. كان الهدف بكل بساطة هو استخلاص الصورة التي تعكسها لنا النصوص العربية القديمة بين القرن الثامن والقرن الرابع عشر دون أي مسعى نقدي. والأكيد أن هذه الصورة مرتبطة جداً بالمعتقدات والمفاهيم الثقافية للعالم العربي الإسلامي. ومن جهة ثانية، فإن غياب الشهود العيان في هذه النصوص يجعل ترسيخ صحة الوقائع أمراً صعباً، فيفترض بالتالي أن الأسطورة قد حلت في بعض الأحيان محل الحقيقة التاريخية. وقد آثرنا عدم الإشارة ضمن هذا البحث إلى الأساطير المفرطة في الخرافة. في حقيقة الأمر إن المواضيع الكبرى التي تدور حولها هي دين وعادات وأعراف شعوب السودان، وهي تقدم عموما في بعدها المحلي أي باعتبارها إنكاراً للحياة التي تخلو من القيم، الأمر الذي يدل على الجهل وعلى التوحش والغضب الإلهي.

أما القيم الحقيقية فتقتفي أثر الإسلام الذي ترويه التجارة الصحراوية والذي يرفع السودان المتكاثرين باطراد إلى صفوف الناس المستأنسين. فإما أن يكونوا قد تمكنوا من إقامة بنيات دول قوية من ذاتهم، أو أن يكونوا قد تعلموا بوسائلهم الخاصة حرث الأرض وتوفير حاجاتهم، فهذا أمر لا يهم. المهم هو أن السودان لم يكتسبوا فضائل الإنسان إلا بفضل تأثير العالم العربي الإسلامي. إنها بالتحديد الفكرة الأساس التي يبدو أنها تهيمن على النصوص العربية التي قمنا بدراستها.

---

* المقال مستل من مجلة Notre Librairie الفرنسية ضمن عدد ٨٥ (أكتوبر ديسمبر ١٩٩٨) الخاص عن موضوع المغرب العربي وإفريقيا السوداء. ودريسا دياكيت هو أستاذ بالمدرسة العليا بباماكو.

العلوم الإنسانية
ومسألة الأنموذج العلمي

سالم يفوت

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط

العلوم الإنسانية ومسألة الأنموذج العلمي

سالم يفوت

مقدمة:

هيمن مناخ وضعاني يستلهم نموذج العلوم الطبيعية والمنهج التجريبي في النظر إلى العلوم الإنسانية وإلى شروط إمكان قيامها. وهو ما أدى إلى اختزال موضوعها. وإقصاء كل ما اعتبر طفيليا عليه كالوهم والأسطورة والرمز والأيدولوجيا. فهل تعتبر هذه الأخيرة بحق عائقا أمام معقولية العلوم الإنسانية؟ هذا السؤال والأسئلة المتفرعة عنه هو ما تريد هذه الورقة تناوله بالفحص و الدرس.

يتحدد غرضنا في هذا البحث، إذن في محاولة إبراز رهانات ومدارات المعقولية العلمية في العلوم الإنسانية.

إغراء المنهج التجريبي وجاذبيته:

اتخذت العلوم الإنسانية من علوم الطبيعة نموذجا علميا يحتذى. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن تبعيتها لهذه الأخيرة، تلك التبعية التي تجلت في اقتباس المناهج والتصورات، كما تجلت في كون جميع المحاولات التي كانت تهدف إلى إقامة علوم إنسانية، بالمعنى الصحيح، استوحت، بصورة أو بأخرى، من العلوم الطبيعية. إذ في المحاولة التي قام بها "علم النفس الفيزيائي" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع كل من فيخنر FECHNER وفيبر WEBER نجد إيمانا راسخا بأن سبيل تقدم علوم الإنسان عامة وعلم النفس خاصة هو تبعيتها للفيزياء واتخاذها الأنموذج العلمي، وأن يوجه اهتمامه لدراسة الجانب الكمي من الظواهر ووضع قوانين، لها من الضبط واليقين ما لقوانين العلوم الطبيعية. بهذه الروح وضع كل من "فيخنر" و"فيبر" قانونهما الشهير حول علاقة شدة المنبه بشدة الإحساس (وهو قانون رياضي للإحساس يقول: إن شدة المنبه تزداد حسب متوالية هندسية بينما شدة الإحساس تزداد حسب متوالية عددية، أي أن هناك عتبة معينة تدعى العتبة الفارقة لابد حسبها من ازدياد نسبة معينة في المنبه الحسي لكي يصبح الفرق محسوسا به).

كما أسس فونت WUNDT سنة ١٨٧٥ أول مختبر علمي للدراسات السيكولوجية التجريبية أنشأه على غرار المختبرات الفيزيائية إيمانا منه بإمكانية إخضاع العمليات النفسية لدى الإنسان للأساليب التجريبية والمختبرية نفسها في العلوم الفيزيائية ... الشيء نفسه نجده في علم الاجتماع الذي سمي مع "أوغست كونت" الفيزياء الاجتماعية. تشبيها له بالفيزياء الطبيعية من حيث هي علم "دقيق" وتأكيدا على الأهداف التي كان يراها "كونت" منوطة به والمتمثلة في جعل هذا العلم الجديد في منأى عن الدخول في متاهات الإيديولوجيا وجعله قادرا على التصدي لها بتكريسه نظرة "وضعية"وواقعية للمجتمع مناقضة لتلك التي كرستها التيارات الاشتراكية الحالمة التي عرفتها فرنسا في عهد "كونت"... ينبغي دراسة قوانين المجتمع بالدقة نفسها التي تدرس بها القوانين العلمية للطبيعة وعلى أسس وركائز موضوعية ومحايدة لا دخل فيها لرغبات الباحث ومشاعره الذاتية.

وعليه فإن علم الاجتماع مطالب بأن يدرس الواقعات كما هي، لا كما ينبغي أن تكون، أي الاهتمام بها في تجرد كامل وكلي عن الأهـواء. وشبيه بهذه المحاولة محاولة علم الاجتماع الشكلي الـذي نشأ في ألمانيا وحـاول أن يستوحي المنهج الرياضي في إقامة علم الاجتماع. لهذا قال بضرورة أن يكون هذا الأخير مقصوراً على دراسة أشكال الظواهر الاجتماعية وصورها بغض النظر عن مضامينها الاختبارية الفعلية، وكان يريد من كل ذلك إعطاء علم الاجتماع صبغة علم مستقل دقيق يدرس العلاقات القائمة بين الظواهر مثلما تفعل الميكانيكا النظرية والرياضيات اللتان لا تحتويان سوى مفاهيم مجـردة وقـواعـد عامة يظهر نفعها أثـنـاء تطبيقها في العلوم الجزئية الأخـرى. إن علم الاجتماع لن يهتم إلا بالعلاقات داخل المجتمع من حيث هي علاقات عامة تدخل فيها عناصر متعددة. أما الباحث الميداني فإنه يجد في تلك العلاقات العامة هياكل يؤطر فيها الظواهر العينية التي يدرسها. ويطول بنا الحديث هنا إذا حاولنا سرد مختلف المحاولات المعروفة لإقامة علوم إنسانية مستوحاة من العلوم الطبيعية.

وتجدر الإشارة إلى أن كل هذه المحاولات أصبحت في ذمة التاريخ، ولم تصب الهدف المنهجي الذي سعت إليـه، بل أثـارت ردود فعل مغرقة في الروحانية مثل تلك التي نلحظها عند الفيلسوف الفرنسي برغسون H. BERGSON الذي أكد خصوصية الحدث النفسي ونوعيته ممثلا في " معطيات الشعور البديهية" وفي فك الارتباط بين "المادة والذاكرة".

إن سبب فشل تلك المحاولات هو أنها أدركت وحدة المنهج العلمي التجريبي، كما أدركت ضرورة تبنيه في ميادين ظل الاعتقاد سائدا، و لمدة طويلة من الزمن، أنها ميادين لا يمكن أن تخضع للتحديد اليقيني والضبط العلمي، إلا أنها لم تدرك أن المنهج العلمي التجريبي، رغم وحدته تلك، يتلون بتلون الموضوع ويتخصص بتخصصه، لذا لم تعط كبير قيمة لخصوصية الظواهر الإنسانية ونوعيتها. إننا نذكر هذا دون أن ننفي الوجوه الإيجابية لتلك المحاولات التي هي وجوه تتلخص في جانب حرصها على ميلاد علوم إنسانية ذات أساس علمي ووضعي كباقي العلوم.

تجدر الإشـارة إلى أن الخصائص التي اعتبرتها العلوم الإنسانية خصائص مميزة للفكر العلمي على الإطـلاق، من موضوعية وإيمان بالحتمية ونبذ الأفكار المستبقة والتجرد ... بدأت تعرف تضييقا في صلاحيتها منذ مطلع القـرن العشرين وفي الفيزياء الكوانطية بالذات.

إن المناخ الـذي كانت تتلمس العلوم الإنسانية فيه طريقها نحو قيامها كغيرها من العلوم الدقيقة، كان مناخا وضعانيا يقوم على شد نظر العالم إلى الواقعات وإلى الـواقـع كموضوع واحـد ووحيـد للمعرفة العلمية واختزال هذه الأخـيرة في ما هو واقعي وموضوعي مع إقصاء ما يعتبر دخيلا ومتطفلا عليه، أي كل ما من شأنه أن يشوش ويزيف ويوهم ويرمز ويتخيل، وكلها عمليات تهدد الانشداد إلى الموضوع الواقعي والتعامل بإيجابية معـه، حسب روح وضعانية أوغـسـت كونت والوضعانية المحدثة.

ولكي يحصل تحول نوعي في العلوم الإنسانية كان لابد وأن يتم الإقرار والاعتراف برمزية الواقعي و واقعية الرمزي، وتعيين الأبعاد الرمزية لما هو واقعي، بل الإعلاء من شأنها في دراسته.

لقد دشنت الـثـورة البنيوية هـذا التحول النوعي المنهجي والمعرفي ذاهبة به إلى أقصى حدوده الممكنة.

فتنة الرمزي وجاذبية البنية

يمكن القول أن الثورة البنيوية كانت ثـورة قوامها الرغبة في رد الاعتبار للرمزي ولكل ما كـان يـدرج في خانة "البناء أو البنية الفوقية"، والـتـي هـي "مجرد

انعكاس للبنية التحتية" أي للواقع المادي والشروط التاريخية، والذي هو بناء فوقي "يستحق وحده" أن تولى إليه العناية الضرورية من البحث والدراسة والتحليل واستكشاف قوانينه التي هي قوانين شاملة تفسر الكل المجتمعي، حسب التقليد الماركسي.

وقد أصابت رياح تلك الرغبة العلوم الإنسانية من أنطربولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس واللسانيات والتاريخ ... والسيميولوجيا وغيرها.

ففي سنة ١٩٥٥ أصدر كلود ليفر ستروس كتاب "المدارات الحزينة" مهد به الطريق لتقبل البنيوية بوصفها محاولة ممنهجة للكشف عن الأبنية والبنيات العقلية الكلية العميقة كما تتجلى في أنظمة القرابة والأنظمة الاجتماعية الزواجية ...

يستلهم ليفر- ستروس في محاولاته الانطربولوجية العلوم الفيزيائية المعاصرة والتي هي في نظره غيرت تغييرا عميقا نظراتنا إلى الواقع الفيزيائي: لم تعد تساوي هذا الأخير بالواقع الحسي وبمعطيات الحساسية بل أصبحت تركبه وتبنيه بناء نظريا ورياضيا وذلك بوضع نماذج له تجمع خصائصه بكيفية صورية خالصة لا جمعا تراكميا بل جمعا علائقيا وبنيويا. فمبادئ العلم الفيزيائي ونظرياته تشكل نماذج نصنعها للإفصاح عن البنية الحقيقية للواقع المتوارية خلف مظاهره. وينبغي أن نفعل الشيء نفسه في الأنطربولوجيا. فإذا كانت الاتجاهات التطورية قد أولت عناية كبرى للظواهر الجزئية المنعزلة وركزت بحثها عليها من حيث هي ظواهر تتحول في الزمان وتختلف باختلاف المكان، فإن الدراسة الأنطربولوجية الستروسية حاولت أن تلعب بالنسبة للعلوم الإنسانية الدور ذاته الذي لعبته الفيزياء الذرية في العلوم الطبيعية: أي الاعتناء لا بالجزئيات الفردية بل بوضعها داخل المنظومة وداخل سياقها الكلي وبنيتها، أي دراسة الظواهر كبنيات القرابة، مثلا، من حيث إنها عنصر داخل كل أشمل وأسبق منطقيا، واستعمال التعبير الرياضي باعتباره يمثل لغة سهلة ويسيرة تضفي على سير البحث ونتائجه طابعا من الدقة والضبط يقربها من العلوم الطبيعية.

تجلى هذا واضحا في كتاب "البنيات الأولية للقرابة" حيث قدم ليفر- ستروس رسوما ونماذج توضيحية تعكس تلك البنيات. كما حاول في كتابه "أسطوريات" أن يكشف عن البنيات العميقة للتفكير الأسطوري.

أما في الميدان النفسي فقد قام جاك لاكان (١٩٠١-١٩٨١) بقراءة جديدة لفكر "فرويد" اعتبرت قراءة بنيوية. حيث التأكيد على أن تشكيل "الأنا" إنما يتحقق من خلال تصدعات وتشويهات تماثل ما يحدثه انعكاس المرايا على المرايا. وهو تأكيد ينطوي على إرهاصات نظرة جديدة تعاكس ما ألفه التيار الفرويدي من إلحاح على سيكولوجية الأنا أو الذات. اختط "لاكان" لنفسه طريقا خاصا به في التعامل مع نصوص فرويد، يستند إلى رفض التقاليد الديكارتية القائمة على بداهة الكوجيطو ويقين إدراك الذات لنفسها، مؤكدا أن إدراك الذات ليس نتيجة إدراك خالص بل هو نتاج حاجات الجسد بوصفها توسطات مع العالم الخارجي؛ ومازجا بين علاقات التوسط في اللسانيات البنيوية والديالكتيك الهيغلي على نحو جعل التحليل النفسي لديه جانبا من تاريخ اجتماعي واسع المجال. إن استحضار الآخر كمكون من مكونات الذات في إدراكها لذاتها جعل التداعي الحر لديه ينقلب إلى أداة منهجية تكشف عن كل من الأصول الثقافية والفردية. كشف "لاكان" هذا المفهوم الثوري في ما أسماه "مرحلة المرآة" والتي تعكس أساس إدراك الذات بواسطة الغير.

إذا كان "ليفي- ستروس" قد طبق الأصول المنهجية للسانيات البنيوية على الظواهر الاجتماعية بإيجاد عناصر مشتركة للسرد الأسطوري في نوع من لاوعي الأنماط العتيقة فإن "لاكان" نظر إلى الرموز المستخدمة في الأساطير الثقافية والشخصية ليعين على الكشف عن

الفكر الواعي واللاواعي للفرد في السياق الخاص بهذا الفكر.

يلح "لاكان" على أن استخدام مبادئ اللسانيات عند دوصوسير يضيف إلى فهمنا لفرويد. ذلك أن الفعاليات اللغوية وحدها هي التي تساعدنا على إدراك تعقد العلاقات المتغيرة دوما بل على إدراك المعنى بعون من التعارضات الثنائية. يضع "لاكان" لغة اللاوعي في مستوى منفصل أو بنية مستقلة هي لغة الرغبة عند الهو. وهي لغة غير عقلية بالمعنى الفرويدي وتتضمن كل العلاقات الثنائية لعلم اللغة.

إن اللاوعي، حسب "لاكان" مليء بالآخر واللغة دون إقصاء للجنس. إن اللاوعي مبني على شاكلة اللغة، والصلة بينهما أساسية في عملية التحليل النفسي.

سيتحول التركيز على لغة النص، الشغل الشاغل لرولان بارط من ثمة اهتمامه بالبحث في السيميولوجيا أو في علم العلامات من حيث حياتها في المجتمع وفي عملية التواصل التي من أبرز مكوناتها التواصل بالكتابة.

يركز "بارط" على أن السلطة كامنة في كل خطاب. إنها حاضرة في أكثر الآليات التي تتحكم في التبادل الاجتماعي رهافة، في الدولة، وعند الطبقات والجماعات، لكن أيضا في أشكال الموضة والآراء الشائعة والمهرجانات والألعاب والعلاقات ...

إن اللغة بطبيعة بنيتها تنطوي على علاقة استلاب قاهرة. ليس النطق أو الخطاب بالأحرى تبليغا، كما يقال عادة: إنه إخضاع، فاللغة توجيه وإخضاع معممان.اللغة هي التي تتكلم الشخص و ليس الشخص الذي يتكلمها.

في اللغة، إذن، خضوع وسلطة تمتزجان بلا هوادة. فلا مكان للحرية إلا خارج اللغة.

وعليه لا يمكن للسيميولوجيا أن تكون قط دراسة لما وراء اللغة، وهذا على الرغم من أنها تبدو كذلك لأول وهلة مادامت لغة تنكب على اللغات. وهي تكشف استحالة قيام علاقة خارجية بين لغة وأخرى بالضبط عندما تتخذ الدليل أو العلامة موضع تفكيرها.

لا تنشد السيميولوجيا الذهاب إلى ما وراء الدليل أو العلامة، بل تستمتع بها كوهم أو لوحة فنية.

هكذا تصبح الكتابة قضاء على كل صوت وعلى كل أصل. إنها هذا الحياد واللف الذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة. هذا ما أصبح يطلق عليه "موت المؤلف" وقد تم بتزامن مع ميلاد النص، وميلاد القارئ من حيث إن اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف.

يلازم موت المؤلف ميلاد النص، وهو ميلاد يلازمه ميلاد السلطة، سلطة النص أو سلطانه أو نظامه.

سيحتل مفهوم السلطة مكانة بارزة و متميزة في الدراسات الإنسانية المعاصرة. ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى الدور الذي لعبه البنيويون في تطوير هذا المفهوم وبلورته كمفهوم مركزي جديد يتجاوز العديد من المفاهيم التي كانت منتشرة والمنحدرة أساسا من الأدبيات الماركسية.

فقد أكد فوكو، خصوصا في إرادة المعرفة أن الخطاب لا يعكس حقائق أو وقائع بل يصور تمثلات أو ألوانا من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة. إنه خلق جديد للواقع أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور والتمثيل مما يجعل من الواقع موضوع معرفة متخلية ومتوهمة. إن الموقف التقليدي من مسألة السلطة انطبع بمسلمات من بينها:

مسلمة الملكية: والتي مفادها أن السلطة في ملك طبقة وهي ملكية أساسها الغلبة والقهر. في مقابل هذا يؤكد فوكو أن السلطة إستراتيجية أكثر مما هي ملكية ولا ترجع آثارها ومفاعيلها إلى تملك ما بل تعود إلى تدابير وحيل و وسائل وتقنيات وأفعال. فهي تمارس أكثر مما تتملك، ليست حقا تحتكره الطبقة السائدة بل هي مفعول مجمل مواقعها الإستراتيجية. ولا يطعن هذا الطرح، بطبيعة الحال، في وجود طبقات وصراعات طبقية، بل يريد أن يرسم لذلك لوحة مغايرة لتلك التي

عودنا عليها التحليل التاريخي التقليدي، بما فيه التحليل المادي التاريخي. إن السلطة نقط مواجهة لا حصر لها، بؤر عدم استقرار، صراعات، انقلاب في علاقات القوى. لذا فإن السلطة ليست متجانسة بل تتحدد بفرديات ونقط فردية تتخذها "السلطة" لتمر عبرها و تتستر خلفها.

مسلمة انحصار السلطة وانحصار موقعها : ومفادها أن السلطة سلطة الدولة والفئات المرتبطة بها في حين أن الدولة ذاتها مفعول أو أثر يفرزه المجتمع، ونتائج لكثير من الدواليب والبؤر التي تجد مكانها في مستوى مختلف أتم الاختلاف عن ذلك الذي توجد فيه السلطة. لذا فان السلطة غير محددة الموقع، بل هي منتشرة لا تنحصر في مكان مميز (ليست علائق السلطة في موقع براني بالنسبة لباقي أنواع العلائق ... ولا تحتل موقع بنية عليا ... بل توجد حيثما كان، وتلعب دور منتج مباشر).

وبدل الهرمية التي ما انفكت تطبع الموقف الماركسي التقليدي، يطرح التحليل الوظيفي نوعا من المحايثة والمثول الثاوي حيث تشكل بؤر السلطة والتقنيات التأديبية عددا من القطاعات المرتبطة فيما بينها كالأسرة والمدرسة والمصنع...

إن علاقة السلطة هي مجموعة علائق القوى التي لا تخترق القوى الغالبة أكثر من اختراقها للقوى المغلوبة.

إنها تحاصر المغلوبين وتخترقهم وتتكلم فيهم بالصورة نفسها وبذات الكيفية التي يرتكزون بها، هم بدورهم، إلى التأثير والسطوة اللذين تمارسهما عليهم في صراعهم ضدها.

ومن وظائف السلطة التي لم يتم الانتباه اليها انها تنتج الواقع، كما تنتج الحقيقة قبل أن تضفي عليها رداء إيديولوجيا وقبل أن تجرد وتموه. ومن هنا اتخاذها شكل "وعي مغلوط" مثلما يحلو للتحليل الكلاسيكي أن يقول، يتجلى في كون البروليتاري لا يحمل بالضرورة أفكارا بروليتارية، وإن كان في الحقيقة لا يوجد تطابق بين "الوعي المغلوط". وما نحن بصدده، ذلك أن الأدبيات الماركسية التقليدية تعتبره مجرد عرض أو استثناء للقاعدة في حين أن انتشار السلطة أصلي ومتأصل فيها حسب ما ذكره "فوكو" وما أكده بكيفية رائعة "ادوارد سعيد" في تحليله للسلطة. هنا إذن يتمثل الفرق بين المحاولات الرامية إلى جعل الاستشراق مجرد قطاع نظري من بنية فوقية، مع التأكيد على طابعه الطبقي التاريخي، واللجوء إلى مفهوم "الوعي المغلوط" عند الاقتضاء، والمحاولات الجديدة الرامية لاعتباره تشكيلة خطابية تاريخية برزت على أرضيتها من حيث هي تربة معرفية مواقف شتى تلتقي في الأساس النظري الواحد، وإن كانت تختلف في ما بينها كمواقف.

ثمة إذن سلط محايثة للمعارف، تجعل حياد هذه الأخيرة وهما. وقد أكد "بيير بورديو" في هذا الصدد أن علم الاجتماع ينزعنا عن البراءة التي تسمح لنا بأن نقوم بكامل الرضا بما تنتظره منا المؤسسة. كما أبرز أنه، إلى جانب الخصائص المادية التي تميز الأفراد إلى طبقات، ثمة خصائص متباينة هي أساسا رمزية تنتج عن علاقة الأفراد مع ذوات قادرة على إدراكهم وتقدير قيمتهم تتطلب هي كذلك أن ينظر إليها من خلال منطقها الخاص. وعليه، وخلافا للفيزياء الاجتماعية، لا يمكن لعلم الاجتماع أن يرتد إلى مجرد تسجيل لأقسام المؤشرات المادية بمختلف أنواعها، دون أن يؤول هذا العلم إلى مجرد تقرير من التقارير.

يعجز الدارس الاجتماعي عن فهم العلاقات الاجتماعية دون استحضار المتمثلات التي يكونها أفراد ذلك المجتمع عن أنفسهم والتي هي لعبة رموز وإستراتيجيات رمزية.

لذا فإن ادعاء الدراسة الموضوعية للمجتمع ينطوي على إقصاء لعنصر هام في هذا الأخير هو عنصر التمثلات الرمزية المتبادلة.

ولذا فمن اللازم رفض القول بأن الاختلافات

والفروق لا توجد إلا لكون الأعضاء يعتقدون أو يتوهمون وجودها. لكن من اللازم القبول، في الوقت ذاته، أن الفروق الموضوعية التي توجد في الثروات المادية وما تذره من فوائد تتحول إلى امتيازات معترف بها في التمثلات التي تكون لدى الأعضاء.

فكل اختلاف وفرق معترف به معقول كفرق مشروع يعمل بفعل ذلك كرأسمال رمزي يخول فضل الامتياز.

"إن الموضوعية العلمية لا تكتمل إلا إذا هي صدقت كذلك على التجربة الذاتية التي تقوم ضدها. والنظرية لا تكون ملائمة إلا إذا أدخلت في اعتبارها الحقيقة الجزئية التي تدركها المعرفة الموضوعية. وكذا الحقيقة الخاصة بالتجربة الأولى من حيث هي تجاهل لتلك الحقيقة". "بيير بورديو الرمز والسلطة، ص. ٧٧".

سبق لـ "كارل مانهايم"، رائد علم اجتماع المعرفة، أن أصدر سنة ١٩٢٩ كتابا بعنوان "الإديولوجيا والطوباوية" انتقد فيه أطروحة أن الإيدولوجيا "وعي زائف" مثلما اعتقد "ماركس" في "الإيدولوجيا الألمانية"، مؤكدا على ضرورة الانتقال من هذا الفهم إلى فهم جديد قوامه أن الدارس نفسه مقصوراً على كشف العلاقة المتبادلة حيثما وجدت بين وجهة النظر الفكرية التي يؤمن بها والمكانة الاجتماعية التي يشغلها، وكذلك، اعتماد أسلوب نسبي في النظر إلى الأمور، أي الاعتراف بأن كل الفكر التاريخي مرتبط بالمكانة المقررة الثابتة التي يشغلها المفكر في حياته.

بهذا المعنى يصبح الموقع الاجتماعي للباحث وموقعه العقدي منظومة مرجعية تشكل عنصرا من موقفه، ولا تمثل بأي حال عنصرا طفيليا ودخيلا عليه. وهذا هو ما يسمى بالمنظورية والقائمة على اعتبار موقع الدارس أو الباحث أو عالم الاجتماع جزءا من النتائج التي يتوصل إليها بحثه. ثمة إذن، طابع نسبي لكل معرفة تاريخية، اجتماعية تمنع من الكلام عن حقائق مطلقة ومنفصلة عن القيم ومكانة الذات. ولا صلة لها بالسياق الاجتماعي.

لا بد إذن من النظر إلى العنصر الإيديولوجي في الفكر البشري مرتبطا دائما بوضعية الحياة التي يعيشها الأفراد. وليس بالضرورة في ذلك أي مبرر للقول بوجود زلل أو خطأ أو زيف في هذه الحقيقة.

تكرس لا حقا، هذا الطرح مع "التوسير" سنة ١٩٦٥ في سياق دفاعه عن ماركس وقراءته قراءة جديدة، قوامها الدفاع عن فهم مغاير لمفهوم ماركس للإيديولوجيا.

يتبين لنا إذن، كيف تكرس الجزم بواقعية الرمزي والخيالي والوهمي، وكيف تقررت رمزية الواقع و واقعية الرمزي. لقد تم الإعلاء من شأن هذا الأخير الذي أضحى يشكل واقعا اجتماعيا لا يقل واقعية عن الفعاليات المادية التي ظن التحديد الوضعاني للعلم ولخصائص الفكر العلمي. إنها وحدها موضوع الدراسة العلمية.

إن المستوى الرمزي يعمل في المجتمعات التقليدية، خصوصا، الدور ذاته الذي يلعبه الاقتصاد في المجتمعات الرأسمالية. وهذا ما جعل الدراسة السوسيولوجية تتجه نحو هذا الجانب المغبون متخذة إياه موضوعها المفضل.

خاتمة

لقد انطبعت المرحلة الأولى من ميلاد العلوم الإنسانية بالإصرار على اختزال الرمزي والإيديولوجي والوهمي والخيالي والاستعاري والأسطوري لمصلحة الواقعي والموضوعي. أما المرحلة الثانية من ميلادها، مع الثورة البنيوية، فقد اتسمت برد الاعتبار لكل ذلك واعتباره جزءا لا يتجزأ من الواقع الموضوعي نفسه وعليه، ليست الإيديولوجيا أمراً متطفلاً على الواقع أو عائقاً خارجياً أمام قيام معرفة علمية به، بل هي مكون من مكوناته.

وبذلك تكون العلوم الإنسانية قد بلورت لنفسها نموذجا للعلمية غير وضعاني، بدت صلاحيته واضحة في الدرس الإبستمولوجي عامة، حيث بدأ الكلام عن دور الخيال والوهم و الاستعارة وغيرها في العلم عامة.

المصادر والمراجع

- إديث كيروزيل، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، الدار البيضاء،١٩٨٦.
- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة ع. بنعبد العالي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
- جورج لايكوف، الاستعارات التي بها نحيا، ترجمة ع. جحفة، الدار البيضاء ١٩٩٦.
- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، بيروت ١٩٨٧.
- سالم يفوت، سلطة المعرفة، الرباط، ٢٠٠٥.
- سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، بيروت، ١٩٨٦.
- كارل مانهايم، الإيديولوجيا والطوباوية، ترجمة عبد الجليل الطاهر. بغداد،١٩٦٨.

- Cl. Lévi – Strauss, la pensée sauvage, Paris, 1961.
- F. Braudel, Ecrits sur l'histoire, Paris, 1969.
- H. Bergson, Les données immédiates de la conscience, Paris, 1934.
- J. Lacan, Ecrits I et II Paris, 1976
- M.Foucault, la volonté de savoir, Paris, 1976.
- P. Claval, les Mythes fondateurs des sciences sociales, Paris, 1980.

سؤال الفن

منصور مبارك

كاتب من الكويت

سؤال الفن

منصور مبارك

ينظر إلى نايجل ووربيرتون على أنه أحد أنشط فلاسفة الجيل الجديد في بريطانيا، فقد قام بتأليف عدد من الكتب أصابت نجاحاً معقولاً في العالم الإنجلو – ساكسوني توزع مضمونها ما بين تلك التي كتبت كمدخل للفلسفة وبعض تفريعاتها، وأخرى في فلسفة الفن، حيث أصدر كتاباً عن المعماري إرنو غولد فينغر وحرر آخراً عن المصور البريطاني المعاصر بيل براندت.

يزاوج كتاب سؤال الفن "The Question Of Art" بين هاتين المقاربتين بل إنه يصهرهما معاً؛ إذ يستعين ووربيرتون بالفلسفة لتعريف الفن وفحص ماهيته. لذا يعد الكتاب مدخلاً لفهم فلسفة الفن، وبالتالي محاولة للإجابة عن السؤال الكبير : ما الفن ؟

يعلل ووربيرتون استعانته بالفلسفة بسبب حمولتها الدلالية حب الحكمة، والسعي وراءها. فالفلسفة وفقاً لهذا التعريف لا تقف عند المظاهر، بل تحفر عميقاً للظفر بالنواة الصلبة المستقرة في الغور البعيد لمفهوم ما أو ممارسة بعينها. وأجدني متفقاً مع المؤلف في أن الدور الحقيقي للفلسفة يتمحور في إعادة تعريف المشكلات وصياغتها، وليس في إيجاد حلول لإشكاليات تتسم بالمباشرة والوضوح ؛ فمسؤولية الفلسفة ليست تقديم الإجابات أو الحلول، بل إضفاء الوضوح والإتساق على الطريقة التي تُطرح بها الأسئلة.

تنهض أطروحة ووربيرتون على ما سلف ذكره، حيث خصص الفصل الأول من الكتاب للحديث عن علاقة الفلسفة بالفن، ورسم فيه كذلك إشكالية الكتاب ومخططه، وأبان المشقة التي ينطوي عليها تسمية شيء ما بالعمل الفني، والشروط التي تجعلنا نصف عملاً دون آخر بالفني. ويدلل ووربيرتون على هذا المأزق بأمثلة شائقة من الفن المعاصر – وهي بالفعل حالات قلقة – كاستشهاده بتقديم الفنان مارك والينجر أحد أحصنة السباق بوصفه عملاً فنياً، أطلق عليه مسمى A real Work Of Art، وكذلك إعادة تذكيرنا بحادثة مارسيل دوشامب الشهيرة، حينما شارك في معرض فني في مدينة نيويورك عام ١٩١٧ بقطعة من أدوات دورة المياه – أثارت آنذاك لغطاً كبيراً – وحظيت في نهاية المطاف باعتراف النقاد بكونها عملاً فنياً.

إن هذين المثالين وغيرهما، ينظر إليهما ووربيرتون بوصفهما دليلاً على صعوبة "أن العمل الفني يجب أن يكون من صنع يدي الفنان، أو معبراً عن عاطفة أصيلة، أو أن يكون ذا مستوى جمالي رفيع"(١). ويؤكد ووربيرتون أن الفلسفة لم تقل كلمتها النهائية في هذه المعضلة، ولذا يتناول فلسفياً – أي من خلال جهد عقلي منظم يفحص الحجج ويقدم حججاً مضادة – نظريات فنية مختلفة وزعها في كتابه على أربعة فصول، وختمها بفصل خامس وضع فيه ما انتهى إليه من حصيلة معرفية.

يفحص المؤلف في الفصل الثاني النظرية "الشكلية"، ويستعين في ذلك بإسهام أبرز ممثليها الناقد الفني بيل كلف وبنظريته المتكاملة للفنون البصرية كما قدمها في كتابه "الفن" الصادر عام ١٩١٤، ويؤكد المؤلف أن "الشكلية" لا تعد محض نظرية ؛ بل برنامجاً متسقاً ومتكاملاً لتأمل اللوحات الفنية. ويذكر المؤلف تعريف كلف الشهير لمفهوم "الشكل المميز" بكونه "أي عمل اجترحته يد الإنسان، وتميز

بقدرته على إثارة مشاعر جمالية في نفوس مشاهدين يتمتعون بحاسية فنية". والشكل المميز في نظر كلف "مزيج من الخطوط، والأشكال، والألوان في علاقات محددة. وليست جميع الأشكال مميزة، فلئن كان شيء ما مميزاً، فذلك بسبب من العلاقات بين تلك الخطوط، والأشكال، والألون"(٢). ويجزم المؤلف أن كلف أفاد من خبرته الطويلة بالرسم في تطوير تلك النظرية، عارضاً بعدها لآراء كلف على نحو سلس وواضح، مستعيناً – في الوقت عينه – بلوحات فنية للتدليل على مواقف الأخير، كلوحة سيزان (١٨٩٦) Lac d،anncey ولوحة فريث، (Padding Stating 1860). وينتهي ووربيرتون إلى القول بأن النزعة الحدسية في النظرية الشكلية هي علة ضعفها، ومصدر الاعتراضات الوجيهة التي ثارت في وجه تلك النظرية وأضعفتها إلى حد كبير.

ينتقل ووربيرتون في الفصل الثالث إلى نظرية أخرى، فيعرض نظرية الفيلسوف البريطاني كولينغوود كما تضمنها كتابه "The Principles Of Art"الصادر عام ١٩٢٨. ويتوقف ووربيرتون عند سؤالين مركزيين أثارهما ذلك الكتاب : ما الفن ؟ وما الفرق بين الفن الزائف والأصيل؟ ويلتقط ووربيرتون الخيط، من خلال الفقرة الشهيرة التي يميز فيها كولنيغود ما بين الحرفة والفن، إذ الحرفة برأيه : "باختصار، هي نشاط يروم تحويل مادة خام إلى منتج جرى تصوره قبلها، وتم التفكير في خلقه مسبقاً..." ويوضح كذلك السمات العديدة المرتبطة بالحرفة بقوله : "تتطلب – على سبيل المثال – تمييزاً بين الأشياء المستخدمة والنتائج المبتغاة من استخدامها : أي التمييز ما بين الوسائل والغاية"(٣). ويضرب في ذلك مثالاً النجار قبل شروعه بصنع طاولة ما، إذ لابد وأن لديه فكرة مسبقة عن المادة التي يجب أن تصنع منها الطاولة، وعن قياساتها، والهدف من استخدامها. غير أن الفنان – بحسب كولينغوود – لا يتبع هكذا نهج، طالما أنه يجهل مسبقاً ما سيقوم بعمله. ويدلل ووربيرتون – كأمارة عن رضاه على ذلك التمييز – باستشهادين لبيكاسو وللرسام البريطاني فرانسيس بيكون، يتفق فيه كليهما على استحالة أن يكون العمل الفني فكرة ذهنية مكتملة قبل بدئه. فمن جهة،ما الحدس والإلهام والمفاجأة إلا عناصر أساسية في العمل الفني. ومن جهة من شأن هذه العناصر أن تنقض مبدأ الأفكار القبلية. هكذا، يقلل كولينغوود من شأن الحرفة، والتقنيات المستخدمة في إنجاز العمل، فالفن الأصيل بالنسبة إليه ما هو إلا " العاطفة معبراً عنها بطريقة ساحرة"(٤).

يتحرر ووربيرتون في الفصل الرابع – ويحرر القارئ معه – من ضيق النظريتين السالفتين، فيحلق في الأفق الفلسفي – تحديداً مع فتغنشتين – قاصداً تجاوز محاولات تعريف الفن من خلال الخواص الأساسية للعمل الفني كشأن كلف وكولينغوود، متناولاً الإشكالية من منظور أرحب، وجاعلاً نقطة انطلاقه مفهوم "التشابه العائلي" لفتغنشتين. فبعد تعريفه لهذا المفهوم، يورد ووربيرتون على لسان فتغنشتين : أن محاولة الظفر بتعريف للفن ليست سوى عبث لا طائلة منه، طالما أن الفرضية القائلة بوجود قاسم مشترك بين الأعمال الفنية هي فرضية في غير مكانها، مطلقاً عليها مصطلح "التشابه العائلي". فعلى الرغم من أنه لا يبدو أن هنالك شيئاً مشتركاً بين أفراد العائلة – على سبيل المثال – إلا أن ثمة نمط من الشبه المتداخل والمتجاوز يجعلنا نعتقد بذلك. ويصدق ذلك على فكرة "الألعاب " التي لا يوجد قاسم مشترك بينها بل مجرد نمط من الشبه المتداخل والمتجاوز. ويرى فتغنشتين "أن ذلك المبدأ كمثال يمكن التدليل عليه، ولكن حينما ننظر إليه كمفهوم فمن المتعذر تعريفه تعريفاً عاماً يستند إلى شرطي الضرورة والكفاية"(٥). ويتنكب ووربيرتون مناقشة هذه النظرية عند تناوله وجهة نظر الفيلسوف موريس فيتز – التي توكأت على أطروحة فتغنشتين – القائلة بأن الفن غير قابل للتعريف طالما أن محاولة تعريفه ما هي إلا خطأ منطقي بالأصل. إذ يلجأ فيتز إلى التمييز ما بين مفهوم مفتوح وآخر مغلق. فالأول في نظره متوافق مع نظرية فتغنشتين "الشبه العائلي"،

في حين تتوافر في المفهوم المغلق الشروط الضرورية والكافية لتطبيقه. وهكذا، يعتقد فيتز بأن الفلاسفة يتوجب عليهم التركيز على ما هو مهم في كشف نمط الشبه المتداخل والمتجاوز.

يخصص ووربيرتون بعد ذلك الفصل الخامس لتحليل النظرية المؤسساتية Institutional Theory، مبرزاً خطوطها العامة بالقول : "إنها ليست النظر إلى العمل الفني كما يبدو للعيان، ولكن بالأحرى، إلى سياقاته : كيف تعامل معه صانعه، وكذلك من قاموا بعرضه وتقييمه. إنها نظرية تجلي الشيء المشترك في الأعمال الفنية من خلال لفت انتباهنا إلى خواصها غير الظاهرة، أو خصائصها العلائقية"(٦).

ويفند ووربيرتون مقولات جورج ديكلي، مبدع هذه النظرية في أواخر ستينات ومطلع سبعينات القرن الماضي. ويتركز نقد ووربيرتون في أن تلك النظرية أشبه ما تكون بالنظرية الإجرائية في الفن، وهي بذلك تقابل النظرية الوظيفية التي تعرف العمل الفني بالإشارة للممارسات الاجتماعية السائدة التي ظهر خلالها، أكثر من النظر إلى السمات الداخلية للعمل ذاته. لذا فإنها نظرية من شأنها جعل من شيء ما عملاً فنياً، دونما حاجة للإحالة على عناصر فيه بادية للعيان.

غني عن القول أن ما سبق يقدم مسوغاً وجيهاً لاعتبار بعض الأشياء – التي قد تكون في حقيقتها وموقعها الاجتماعي أشياء عادية – كأعمال الأمريكي آندي وارهول أعمالاً فنية. ويوضح ووربيرتون بأن مفهوم ديكي للعمل الفني يتسم بسمتين، أولاً، كونه مفهوماً عريضاً يستوعب أي شيء بوصفه عملاً فنياً كامناً. ثانياً، كون العمل الفني يرتبط بخواص علائقية مع الفنان، أو مع سياق فني، أو من خلال عرضه في قاعة فنية.

ويقدم ووربيرتون حججاً مناهضة تدحض ما سبق وتنقض نظرية ديكي ؛ أبرزها تلك التي تهدم فكرة السياق الفني التي ذهب إليها ديكي. إذ يضرب ووربيرتون المثل بأعمال فنية "أنتجت" خارج "عالم الفن" كأعمال ألفرد ويليس التي اكتشفها بالمصادفة الفنانين بن نيكلسون وكريستوفر وورد، حيث لم ينظر ويليس إلى نفسه كفنان ولم يخالط أي مجتمع فني حينما أنتج أعماله الفنية ولم ينظم معرضا فنيا لأعماله . أما المثال الآخر فهو الأعمال الفنية المتميزة التي قدمها بعض المرضي في المصحات العقلية ممن لم يعتبروا أنفسهم فنانين على الإطلاق.

ويختتم ووربيرتون كتابه بفصل سادس وأخير يعرض فيه باقتضاب موقفه من النظريات السابقة، وفي ظني أن ذلك الفصل هو أضعف فصول الكتاب، فلئن عرض المؤلف النظريات السابقة على نحو واف وشائق، ولم ينفض يديه في النهاية عن إشكالية كتابه، إلا أنه لم يكن عميقاً ودقيقاً في مسعاه. فهو بدأ ببيان أهمية تعريف الفن، والتي تتمثل في : أولاً، بكونها تعيننا على الانتهاء إلى رأي واضح، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بحالات صعبة كتلك التي أسماها المؤلف "الأشياء القلقة" كأعمال وارهول أو قطعة دوشامب . ثانياً : بأنها تساعدنا في تلك الحالات التي نعود فيها أحياناً إلى الماضي لمعرفة السبب في وصف أعمال سابقة بأنها أعمال فنية، فبعض النظريات الفنية تجعل المهتمين بالأعمال الفنية كأمناء المتاحف والقاعات الفنية، أو الفنانين أنفسهم في منأى عن الأخطاء والخلط في كافة جوانب عالم الفن. ثالثاً: أن ذلك يجعلنا على معرفة بتلك الأشياء الموجودة في العالم والتي تستحق منا انتباهاً كبيراً. فالفن وفقاً لكولينغوود يحتل مكانة مركزية في العالم، طالما أن له قيمة أخلاقية كبرى.

وينتهي ووربيرتون إلى القول أن مشكلة الفن ستبقى دون حلول طالما بقيت الأسئلة تطرح بصورة مجردة أو بعمومية شديدة، وإلى أن تصاغ أسئلة تتعلق بعمل بعينه، آنذاك سيكون تقصي حالة العمل وقيمته أمراً يسيراً، وكذلك تقرير ما إن كان فناً من عدمه. ويرى ووربيرتون بأن ذلك أمر لا يدعو للشعور بالإخفاق، فمشكلة الفن برمتها لا تعدو كونها أسئلة يطرحها أشخاص يهتمون بالأعمال الفنية لا بفكرة الفن بحد ذاته. ومن هنا تأتي

نصيحة ووربيرتون بضرورة التركيز على الأعمال الفنية نفسها.

قد تبدو ملاحظة ووربيرتون الأخيرة نقطة ضعف رئيسة في الكتاب؛ طالما أنه أعلن في الفصل الأول من الكتاب بأنه يهدف إلى تعريف الفن بألف لام التعريف متوسلاً في ذلك التفكير الفلسفي والاتساق المنطقي، مثنياً على ذلك بدحض النظريات السابقة التي قدمت تعريفاً للفن رآه قاصراً، ولكنه في النهاية ينتهي إلى الاعتراف الضمني بصعوبة تلك المهمة، ما يجعل مقدمة الكتاب مناقضة لنتيجته التي انتهى إليها.

على الرغم من ذلك، يقدم الكتاب مشكلة الفن على نحو مبسط يتحاشى معاضلة المصطلحات الفلسفية، فقراءته لا تتطلب دراية عميقة بالفلسفة أو الفن. ولهذا السبب تحديداً، فإنه يعد مدخلاً ملائماً لدراسة فلسفة الفن. وأشير في هذا السياق إلى أن ووربيرتون قد استبعد من كتابه نظريات معروفة في ميدان فلسفة الجمال والفن؛ كنظرية التمثلات، أو نظرية الفن بوصفه جمالاً، ولكني قد أجد مبرراً مقبولاً للمؤلف يتمثل في حصره موضوع الكتاب في الفنون البصرية.

يتميز الكتاب -من جانب آخر- بتقسيمه إلى فصول كُرس كل منها لنظرية فلسفية تتناول إشكالية الفن، الأمر الذي مكّن المؤلف من تناول كل تلك النظريات بطريقة سجالية تدفع الملل بعيداً عن القارئ، ووفرت على المؤلف ذاته مشقة التشعب في موضوعات أخرى قد تفلت من يديه موضوع كتابه.

كما أن المؤلف أضفى على الكتاب جانباً بيداغوجياً وجمالياً -في الوقت عينه- باستعانته بالأعمال الفنية عند تحليله للنظريات الفلسفية، وهو ما ساعد على تبسيط الملاحظات والأفكار لذهن القارئ غير المتخصص ونزع عن الكتاب لغة التجريد.

أراد المؤلف منذ البدء التوجه إلى القارئ المثقف العام وعرض النظريات الفنية والفلسفية دونما تعقيد أو غموض، فكان له ما أراد.

الهوامش والإحالات

1- The Question of Art. Nigel Warburton. Roteldge, London, 2006, P.3.

٢- المرجع نفسه، ص ١٠.

٣- المرجع نفسه، ص ٣٩.

٤- المرجع نفسه، ص ٤٩.

٥- المرجع نفسه، ص ٧٠.

٦- المرجع نفسه، ص ٩٥.

2. Tables, pictures and illustrations must be provided on separate sheets. Each item must have its sources and position in the body of the article clearly indicated at the bottom.

3. Authors of research papers should provide on a separate sheet of paper their names, affiliation and, if applying for the fist time, CV's outlining their academic careers. They must also indicate whether the manuscript was submitted to a conference or seminar and whether it was published by the conference organizers. Sources of financial assistance, sponsorship by academic or non-academic institutions must also be clearly acknowledged.

4. Authors of research papers shall receive two copies of the issue containing their papers as well as 5 off prints of their articles. Authors of reviews, commentaries, reports and abstracts of these and dissertations shall receive one copy of the number which prints their contributions.

III. Sources and References

1. All sources must be acknowledged in note sprinted at the end of the article. Such notes must conform to the accepted connections for citations and notes. A note should provide the name of the author, title of the book or article, the name if the periodical or publisher, the year and place of publication in the case of books and the volume, issue and page number in the care of articles published in periodical: Arthur Mizener, the Saddest Story: A Biography of Ford madox (New York: World, 1971) 265.

2. Research papers should have, in addition to the above-mentioned notes, a bibliographical list of sources. This should be alphabetically arranged by the name of the authors. Non-Arabic sources should be indicated in a separate list.

IV. Approval for Publication

A manuscript submitted for publication shall be acknowledged within two weeks of its receipt. Authors of such manuscripts shall also be notified of the decision concerning publication, which shall be based upon the recommendation of two confidentially - appointed referees in the case of research articles and the evaluation of the editorial board for other types of material. The Journal reserves the right to require minor or comprehensive alterations before a manuscript is approved for publication.

Opinions expressed in this journal are solely those of their authors

Distributor in Bahrain and the Arab World
Al Ayam
P.O. Box: 3232 Manama - Bahrain, Tel: 17 725111, Fax: 17 723763

Guidelines for Authors

In accordance with the following guidelines, *Thaqafat* welcomes for publication research papers and specialized academic studies in areas of cultural studies, cultural anthropology, everyday life sociology, political economy, media theory, film studies, new historical and philosophical studies, critical theory, studies of Islamic societies, gender and feminism, multiculturalism, politics of identity, post colonialism, postmodernism, and studies of the other marginal-minority groups.

I. General Guidelines

1. The Journal invites for publication previously unpublished original research papers and academic studies in Arabic and English. A paper, once accepted for publication, may not be published in another journal without obtaining in advance the written consent of the Journal's editor-in-chief.

2. The Journal also welcomes reviews, book reviews, commentaries, and follow-up reports on conferences, seminars and other academic activities falling within its areas of interest. It also invites objective critiques of studies and opinions published on its own pages or in other journals and periodicals and similar scientific publications.

3. The Journal furthermore invites abstracts of academic theses and dissertations for which degrees have been awarded provided subject of such works is in the field of Cultural studies and the abstracts are prepared and submitted by the author themselves.

4. All manuscripts submitted for publication must be accompanied by two abstracts in Arabic and English, not exceeding 200 words each.

5. All correspondence should be addressed to:
   Editor-in-Chief, Journal of Thaqafat,University of Bahrain
   P.O. Box: 32038, Bahrain, Fax: 17 449770
   e-mail: thaqafat@arts.uob.bh

II. Manuscripts

1. A research paper submitted for publication should not exceed 40 pages written in disk copy IBM compatibles. It must be thoroughly revised and fir for publication. All pages of the manuscript should be consecutively numbered. Charts, diagrams and illustrations should be similarly numbered.

Issue No 22



Painting by Bahraini Artist
Mohammed Al- Mahdi

Price

Bahrain	BD 1.500
Gulf States	US $ 6
Eygept	US $ 1
Other Arabic Countries	US $ 2
Other Parts of the world	US $ 8

Subscription

Thaqafat
The College of Arts
University of Bahrain
P.O.Box 32038, Kingdom of Bahrain

☐ One Year ☐ Two Years

For Individuals

Bahrain	One Year 4 BD	Two Years 8 BD
Gulf States	One Year 5 BD	Two Years 10 BD
Other Arabic Countries	One Year 6 BD	Two Years 12 BD
Other Parts of the world	One Year 8 BD	Two Years 16 BD

For Organizations

Bahrain	One Year 5 BD	Two Years 10 BD
Gulf States	One Year 6 BD	Two Years 12 BD
Other Arabic Countries	One Year 6 BD	Two Years 12 BD
Other Parts of the world	One Year 8 BD	Two Years 16 BD

Subscribers Name & Addess

Name: .... Job: ....

Address: ....

....

Cheques are payable to the order of the Thaqafat - College of Arts - University of Bahrain at the Bahraini Bank or a Bank Draft - Account No. (88500802) National Bank of Bahain

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الثقافية
تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين
THAQAFAT

Issue No. 22, 2009

A Refereed Journal for Cultural Studies
Published by the College of Arts University of Bahrain